ПБ
10
Н72
Новгородцев П.И.
М. 1914г.

ЛЕКЦІИ
ПО ИСТОРІИ ФИЛОСОФІИ ПРАВА

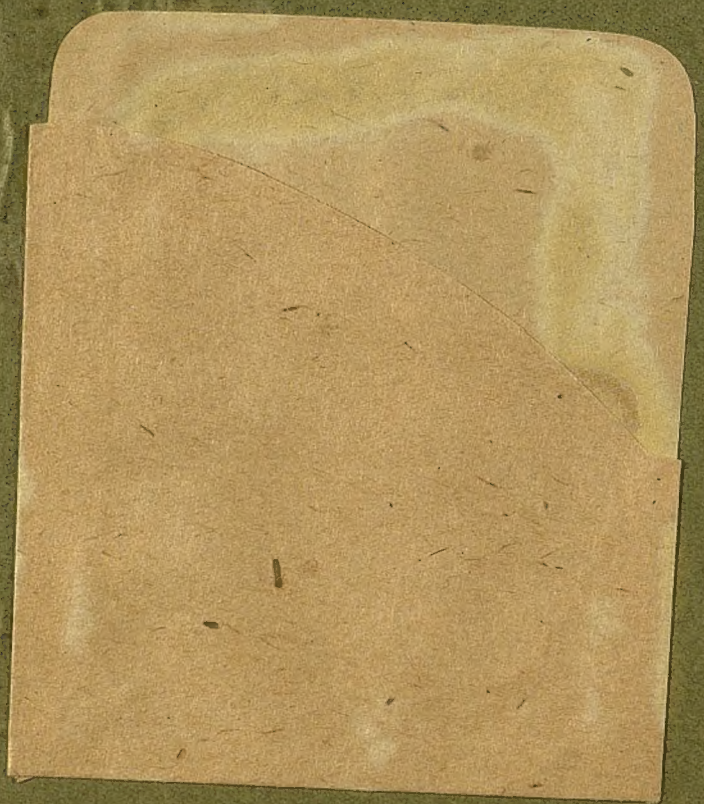
проф. П. И. Новгородцева.

УЧЕНІЯ НОВАГО ВРЕМЕНИ,

XVI-XIX в. в.

Изданіе книжнаго магазина „ВЫСШАЯ ШКОЛА."

98678
40



ПБ
10
Н72

На правахъ рукописи.

ЛЕКЦІИ

ПО ИСТОРІИ ФИЛОСОФІИ ПРАВА

проф. П. И. Новгородцева.

УЧЕНІЯ НОВАГО ВРЕМЕНИ,

XVI-XIX в. в.

БИБЛИОТЕКА
ИНСТИТУТ КРАСН. ПРОФЕССУРЫ
№ 98678
4°

Изданіе 3.

Изданіе книжнаго магазина
„Высшая Школа"

МОСКВА.
1914.

Типо-литографія Н. А. Яшкина Кожевники, 2-ой Кожевнический пер, д. 14 Тиль.

О Г Л А В Л Е Н І Е .

		Стран.
ВВЕДЕНІЕ.	Идеалъ новаго правового государства. Общая характеристика.	5
ГЛАВА 1.	Зарожденіе новой философіи права. . . .	12
ГЛАВА 2.	Макіавелли.	18
ГЛАВА 3.	Философія права въ эпоху реформаціи . .	29
ГЛАВА 4.	Боденъ и Боссюэтъ	49
ГЛАВА 5.	Англійскія ученія XVI и XVII столѣтій .	58
ГЛАВА 6.	Политическія ученія Англіи въ эпоху реформаціи и революціи.	69
ГЛАВА 7.	Гоббсъ и Фильмеръ	83
ГЛАВА 8.	Сидней и Локкъ.	96
ГЛАВА 9.	Школа естественнаго права. Гуго Гроцій.	109
ГЛАВА 10.	Нѣмецкая философія права отъ Пуффендорфа до Канта	121

		Стран.
ГЛАВА 11.	Французскія ученія XVIII вѣка	146
ГЛАВА 12.	Кантъ	170
ГЛАВА 13.	Развитіе политической мысли въ XIX вѣкѣ. Бентамъ, Бенжаменъ Констанъ и Токвиль.	193
ГЛАВА 14.	Гегель. Лоренцъ Штейнъ.	204
ГЛАВА 15.	Общій взглядъ на развитіе политической мысли во второй половинѣ XIX вѣка . . .	228

ВВЕДЕНІЕ

Идеалъ новаго правового государства.

Отъ новаго времени мы имѣемъ наибольшее количество политическихъ ученій, представляющихъ самыя разнообразныя направленія. Болѣе чѣмъ въ какую либо другую эпоху, мысль идетъ здѣсь различными ходами, то стараясь предвосхитить будущее, то обращаясь къ прошлому. Но среди этого разнообразія взглядовъ и направленій легко замѣтить одинъ основной путь, около котораго сосредоточивается все остальное. Этотъ путь намѣчается историческимъ развитіемъ новыхъ европейскихъ государствъ, приводящихъ всѣ ихъ безъ исключенія, по нѣкоторому непреложному закону, къ одному и тому же идеалу правового государства. Развитіе этого идеала до сихъ поръ нельзя признать законченнымъ. Въ концѣ XIX столѣтія правовое государство вступило въ новую фазу своей эволюціи. Къ какимъ результатамъ приведетъ эта новая эволюція, совершающаяся на нашихъ глазахъ, трудно предвидѣть. Во всякомъ случаѣ многовѣковое предшествующее развитіе идеала правового государства выяснило его главныя основанія. Его образъ, хотя и подлежащій дальнѣйшей эволюціи, ясенъ. Мы постараемся представить здѣсь основныя черты этого образа въ той послѣдовательности, въ которой они выяснились въ постепенномъ развитіи политической мысли.

Идеалъ правового государства возникаетъ и развивается прежде всего въ противопоставленіи идеалу средневѣковой теократіи. Начиная отъ Макіавели и вплоть до французскихъ политиковъ нашихъ дней основнымъ требованіемъ новаго идеала ставится, чтобы государство было с в ѣ т с к и м ъ. Въ развитіи новаго идеала это требованіе является столь же существеннымъ, какъ и то, чтобы государство стало п р а в о в ы м ъ. Можно сказать, что оба требованія вытекаютъ изъ одного источника, - изъ стремленія къ единому и обязательному для всѣхъ правовому порядку. Тягостное раздвоеніе, внесенное въ христіанскія общества борьбою духовной власти со свѣтской, заставляетъ представителей новаго идеала стремиться къ единству подъ вер-

ховенствомъ свѣтской власти. Марсилій Падуанскій въ своемъ "Defensor pacis" явился предвѣстникомъ этого теченія, которое затѣмъ съ рѣзкой крайностью нашло свое выраженіе у Макіавелли и явилось характерной особенностью такихъ выдающихся политическихъ писателей новаго времени, какъ Боденъ и Гоббсъ, Локкъ и Руссо. Когда въ знаменитомъ мѣстѣ "Общественнаго договора" Руссо мы встрѣчаемъ похвалу Гоббсу за то, что онъ былъ "единственный изъ христіанскихъ авторовъ, который видѣлъ и зло, и средство къ его исцѣленію", и когда мы находимъ у него суровыя требованія общественнаго единства, мы чувствуемъ, что и въ XVIII вѣкѣ старая вражда къ раздвоенію общества, порожденному борьбою за теократическій идеалъ, сохранила свою силу. Но болѣе того: и въ современной борьбѣ французскаго государства съ клерикализмомъ мы наблюдаемъ отзвуки того же стараго спора. Когда здѣсь высказываются стремленія къ проведенію до конца свѣтскаго идеала, это не болѣе какъ продолженіе той борьбы, первыя проявленія которой замѣчаются въ средніе вѣка. Протестантскія страны сумѣли потушить старую вражду и найти извѣстное равновѣсіе церковнаго и свѣтскаго элементовъ. Въ странахъ католическихъ этого равновѣсія нѣтъ и до сихъ поръ, и то рѣшеніе вопроса, которое, казалось, было найдено въ отдѣленіи церкви отъ государства, на практикѣ не принесло полнаго успокоенія. Правовое государство стоитъ тутъ во всякомъ случаѣ передъ проблемой, которую нельзя считать рѣшенной до конца, и это можетъ быть потому, что мы имѣемъ здѣсь дѣло не только съ проблемой политики и права, но и съ проблемой культуры. Въ борьбѣ свѣтскаго идеала съ церковнымъ проявляется борьба двухъ культурныхъ системъ, изъ которыхъ каждая стремится къ распространенію и утвержденію своихъ началъ. Найти выходъ изъ этой борьбы въ тѣхъ странахъ, гдѣ она не привела еще къ прочному примиренію, есть задача будущаго. Очевидно, она заключается въ разграниченіи сферъ вліянія церкви и государства, соотвѣтственно существенному призванію каждаго изъ нихъ. Но какъ въ средніе вѣка церковь старалась подчинить нравственному единству одинаково и духовную и гражданскую область, такъ въ новое время государство стремится иногда распространить свое единство и въ сферу нравственнаго вліянія. По крайней мѣрѣ во Франціи, въ началѣ XX вѣка, мы слышимъ о "клерикализмѣ навыворотъ" и о

стремленія "превратить государство въ церковь", — путь, который указалъ правовому государству еще Руссо, требовавшій установленія особой государственной религіи, обязательной для всѣхъ гражданъ. Это — любопытный признакъ того, что въ борьбѣ съ теократическимъ идеаломъ правовое государство хочетъ заимствовать у него его главную силу и въ своеобразной формѣ возродить его основную идею.

Въ свое время церковь, явившись на смѣну античному государству, произвела переоцѣнку прежнихъ идеаловъ и понятій. Добродѣтели языческаго міра, его герои, его идеалы, — все это поблекло и потускнѣло предъ новыми задачами христіанской доблести, нравственнаго подвижничества, аскетическаго отрѣшенія отъ жизни. Церковь была объявлена царствомъ Божіимъ, а государству была отведена низшая и служебная роль военнаго и полицейскаго учрежденія, причемъ и это второстепенное служеніе признавалось незаконнымъ, если государи не получали своего меча изъ рукъ церкви и не обращали его на ея защиту. Въ политическихъ теоріяхъ новаго времени первое мѣсто отводится государству, и въ соотвѣтствіи съ этимъ у наиболѣе горячихъ сторонниковъ его производится новая переоцѣнка человѣческихъ идеаловъ. У Макіавелли, у Гоббса, у Руссо государство становится источникомъ нравственной жизни людей, занимаетъ мѣсто церкви; самая религія оцѣнивается съ точки зрѣнія государственнаго принципа. У Гегеля государство получаетъ названіе "земного бога"; чрезъ него и въ немъ проявляется нравственная идея на землѣ: тутъ воспроизводится въ абстрактныхъ терминахъ идея божественности и боговдохновенности, причемъ эти качества въ новомъ идеалѣ приписываются государству. Снова возвеличивается міръ земной, свѣтскій, политическій, и предъ нимъ сфера церковная отступаетъ на второй планъ. И подобно тому, какъ въ средніе вѣка послѣдней мечтой церковной философіи было объединеніе всѣхъ людей подъ нравственнымъ авторитетомъ церкви, такъ и здѣсь въ философіи Канта — высшей пѣлью исторіи объявляется объединеніе всего человѣчества подъ господствомъ единаго и равнаго для всѣхъ права.

Таково внѣшнее соотношеніе двухъ идеаловъ, новаго и средневѣковаго. Но спрашивается, представляется ли столь же глубокимъ ихъ внутреннее противорѣчіе, соотвѣтствуетъ ли оно ихъ видимому

разногласію. Отвѣтъ на это намѣчается самъ собою, въ связи съ общимъ представленіемъ о ходѣ историческаго развитія. Подобно тому, какъ средневѣковая церковь, провозглашая отрѣшеніе отъ міра, не могла упразднить земныхъ интересовъ и свѣтскихъ началъ и сама прониклась ими, такъ и новое государство, какъ ни рѣзко противопоставляло оно себя церковному идеалу, не могло отрѣшиться отъ христіанскаго духа, которымъ проникнуто нравственное сознаніе новыхъ народовъ. Вл. Соловьевъ хорошо замѣтилъ, что "невѣрующіе двигатели новѣйшаго прогресса дѣйствовали въ пользу истиннаго христіанства" и что "соціальный прогрессъ послѣднихъ вѣковъ совершился въ духѣ человѣколюбія и справедливости, т.е. въ духѣ Христовомъ." Въ этомъ смыслѣ невѣрующіе либерали новаго времени вносили даже извѣстное расширеніе въ христіанскій идеалъ, раскрывали новую сторону его положительнаго общественнаго осуществленія. Средневѣковый идеалъ напротивъ выдвигалъ на первый планъ задачу личнаго душеспасенія и съ этой стороны требовалъ воспольненія своихъ индивидуалистическихъ началъ.

Но это необходимое соотношеніе двухъ идеаловъ раскрывается намъ и съ другой стороны. Послѣдовательное развитіе идеала свѣтскаго государства должно было поставить передъ нимъ вопросъ, на какія силы онъ можетъ опираться для достиженія своихъ цѣлей. Сводя всю жизнь къ единству власти и права, оно должно было увидѣть, что этихъ началъ недостаточно для того, чтобы основать на нихъ прочный порядокъ, и вотъ почему теоретики новаго государства такъ настойчиво заявляютъ о необходимой связи права съ нравами и нравственностью. Съ конца XIX вѣка, когда правовое государство вступило на путь соціальныхъ реформъ, что безконечно усложнило его задачи, подобныя заявленія слышатся громче, чѣмъ когда-либо; и мы присутствуемъ при любопытномъ зрѣлищѣ, какъ государство, въ началѣ прошлаго вѣка объявленное божественнымъ и всемогущимъ, постепенно лишается своего прежняго величія, заявляетъ объ ограниченности своихъ силъ и дѣлаетъ призывъ къ факторамъ нравственнымъ, - къ воздѣйствію общественнаго мнѣнія, къ благотворному вліянію воспитанія, къ дѣятельности частныхъ обществъ и организацій. Мы наблюдаемъ лишь первыя проявленія этого процесса и не знаемъ еще, къ чему онъ приведетъ. Окончится ли онъ признаніемъ необходимости новаго синтеза политическихъ началъ съ религіозными и церковными, или выразится въ какихъ -

либо иныхъ формахъ организованнаго вліянія нравственныхъ элементовъ, это откроется лишь будущему.

Свѣтское государство - это только одна сторона новаго идеала. Рядомъ съ нею постепенно раскрывается и другая сторона: новое государство должно быть свѣтскимъ и правовымъ. Но какъ въ первомъ отношеніи, въ стремленіи къ приведенію свѣтскихъ началъ новый идеалъ нельзя признать законченнымъ и счастливо преодолѣвшимъ всѣ затрудненія, такъ не находимъ мы этой законченности и въ другомъ направленіи, - въ требованіи господства правовыхъ принциповъ. Въ серединѣ XIX вѣка могло казаться, что въ этомъ отношеніи достигнутъ извѣстный предѣлъ въ формахъ парламентарнаго и демократическаго государства, осуществлявшаго равенство и свободу. Но не говоря уже о томъ, что позднѣйшее развитіе обнаружило эволюцію этихъ формъ съ одной стороны въ смыслѣ сочетанія представительства съ референдумомъ и иными формами народоправства, а съ другой - въ смыслѣ усиленія исполнительной власти, и принципы равенства и свободы также подверглись эволюціи. Для современнаго взгляда то пониманіе равенства и свободы, которое со времени французской революціи считалось выраженіемъ истинныхъ задачъ правового государства, признается формальнымъ и отрицательнымъ. Теперь требуютъ иного положительнаго осуществленія этихъ началъ, причемъ дѣятельность государства въ этомъ направленіи не имѣетъ строго опредѣленныхъ границъ. Эволюція правового государства въ этомъ отношеніи касается прежде всего его функцій, но это измѣненіе функцій не можетъ не отразиться и на его организаціи. Мы снова подходимъ здѣсь къ такому пункту въ новомъ политическомъ идеалѣ, опредѣленіе котораго есть дѣло будущаго. Невозможно ожидать, чтобы въ результатѣ этой эволюціи, поскольку мы можемъ ее предвидѣть, правовое государство перестало быть правовымъ. Когда соціалисты говорятъ иногда о государствѣ будущаго, какъ о нѣкоторой противоположности правовому государству, здѣсь происходитъ просто смѣшеніе понятій. Современныя правовыя учрежденія могутъ быть отмѣнены, но на ихъ мѣсто станутъ другія правовыя учрежденія, ибо государство внѣ права немыслимо, если, конечно, оно не обратится въ нравственное общеніе, но въ такомъ случаѣ оно перстанетъ быть и государствомъ.

Изъ этого видно, что идеалъ правового государства до сихъ поръ находится въ состояніи эволюціи. Но и въ отношеніи къ предшест-

вущему времени мы можемъ замѣтить такую же эволюцію этого идеала: онъ сложился не вдругъ; черты его выяснились постепенно, по мѣрѣ развитія политической мысли. У первыхъ выразителей его мы не сразу открываемъ связь съ позднѣйшими ученіями. Тѣмъ не менѣе на всемъ протяженіи новаго времени можно прослѣдить ясную и прямую линію, черезъ которую проходитъ одна и та же общая мысль. Эта мысль, лежащая въ основѣ идеала правового государства, уже упомянута нами выше: она с в о д и т с я к ъ т р е б о в а н і ю е д и н а г о и р а в н а г о д л я в с ѣ х ъ п р а в а. Съ этимъ, какъ мы сказали, связывается и стремленіе къ свѣтскому (этому) идеалу, устраняющему двойственность правоотношеній.

Первые теоретики новаго правового идеала, какъ Боденъ, Гоббсъ, остановились на требованіи, чтобы государство стало суверереннымъ и единымъ. Въ ихъ ученіяхъ видѣли иногда аналогію абсолютизма и произвола; на самомъ дѣлѣ они стоятъ въ прямой связи съ позднѣйшими теоріями правового государства, что подтверждается между прочимъ и тѣмъ обстоятельствомъ, что теорія государственнаго суверенитета, развитая Боденомъ, воспроизводится и въ государственномъ правѣ XIX вѣка, а отъ Гоббса ведетъ свое происхожденіе въ Англіи такъ называемая аналитическая школа юриспруденціи, которая также выражаетъ взгляды новѣйшаго времени. Требованіе суверереннаго и единаго государства въ своей идеальной основѣ выражаетъ не что иное, какъ устраненіе неравенства и разнообразія правъ, существовавшихъ въ средніе вѣка. При раздробленности феодальнаго государства, право человѣка опредѣлялось его силой и силой той группы, къ которой онъ принадлежалъ. Новое государство призвано было совершить процессъ уравненія общественныхъ элементовъ и превратить сословное общество съ его многочисленными раздѣленіями въ общество гражданское, построенное на началѣ равной правоспособности. Для этого оно должно было уничтожить между собою и гражданами всѣ посредствующія ступени властвованія и подчинить всѣхъ единому и общему для всѣхъ закону. Суверенное государство должно было уничтожить тотъ строй, на почвѣ котораго создавались безправіе и неравенства, выдѣленія и исключенія, привилегіи и монополіи. Таковъ былъ идеальный смыслъ той политической теоріи, которая была создана въ противовѣсъ феодальному порядку отношеній. Если эта идеальная цѣль осуществилась не сразу, это зависѣло отъ особыхъ условій историческаго развитія; но принципъ суверереннаго государства

П-у подчин. и лиц и г-о.

полагалъ для нея прочный фундаментъ - требованіе единаго и равнаго для всѣхъ права.

Это была, однако, лишь первая ступень въ развитіи правового идеала новаго времени. Требуя подчиненія всѣхъ гражданъ единому и равному для всѣхъ праву, онъ долженъ былъ затѣмъ включить въ свое содержаніе и новое требованіе, чтобы этому праву была подчинена и сама государственная власть. Найти условія для правомѣрнаго существованія власти, сдѣлать право основаніемъ государственной жизни, обезпечить равенство и свободу не только въ отношеніяхъ между гражданами, но и въ отношеніи къ нимъ государства, - такова была новая цѣль, которая была выдвинута дальнѣйшимъ развитіемъ политической мысли. Основное значеніе въ формулированіи этихъ началъ принадлежитъ англійскимъ и французскимъ ученіямъ. Выработанныя ими опредѣленія кажутся въ настоящее время элементарными и простыми, но именно потому, что они стали общимъ достояніемъ, къ которому всѣ привыкли.

Политическая доктрина французской революціи придала идеалу правового государства, подготовленному долгими усиліями предшествующаго развитія мысли, ясныя и твердыя основанія. Провозгласивъ съ одной стороны идею народнаго суверенитета, а съ другой - неотчуждаемыя права личности, она утвердила тѣ основанія, на которыхъ и до сихъ поръ покоится теорія правового государства. Однако самыя эти основанія не представлялись столь простыми и безспорными, чтобы стать незыблемыми аксіомами политической мысли. Критическая мысль XIX вѣка подвергла разностороннему анализу какъ эти основанія, такъ и ихъ взаимоотношенія, и теперь въ началѣ XX столѣтія мы имѣемъ всѣ данныя утверждать, что теорія правового государства переживаетъ третью стадію своего развитія, если первой признать ученіе о суверенномъ государствѣ, нашедшее наиболѣе чистое выраженіе у Бодена, а второй - доктрину французской революціи (подготовленную англійскими ученіями XVII вѣка). Основной особенностью этой третьей стадіи является новое пониманіе правъ личности, равенства и свободы. Это пониманіе приводитъ современное государство къ такому расширенію своихъ задачъ, которое далеко оставляетъ за собою прежнія представленія. Въ связи съ этимъ подвергаются пересмотру и иначе формулируются всѣ основанія старой теоріи.

Безъ п-въ личн.	п-а личн.	пов. понимн. п-въ личн.
I	II	III
Суверенн. г-о	Доктрина фр. револ.	Рав. и своб.

Нар. суверен.
Неотчужд. п-а личн.

Г л а в а I-ая.

ЗАРОЖДЕНІЕ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ ПРАВА.

Когда историки хотятъ обозначить эпоху, въ которой слѣдуетъ искать зарожденія новыхъ идей о правѣ и государствѣ, обыкновенно указываютъ на XVI вѣкъ, въ юридико-политической литературѣ котораго скрываются зачатки всей позднѣйшей философіи права. Болѣе тщательное изслѣдованіе генезиса новыхъ идей заставило бы насъ взойти гораздо далѣе, въ глубь Среднихъ вѣковъ, гдѣ мы, послѣ любопытныхъ работъ Гирке*) и Вецольда**) все болѣе привыкаемъ отыскивать первые проблески естественно-правовыхъ теорій и демократическихъ ученій, ознаменовавшихъ собою развитіе новаго времени. Въ особенности XIV столѣтіе, съ его смѣлой борьбой противъ папъ, съ новыми ученіями о демократической основѣ не только государствъ, но и церкви, привлекаетъ наше вниманіе, когда мы изучаемъ происхожденіе новой политической мысли. Трактаты Вильгельма Оккама и Марсилія Падуанскаго являются въ этомъ отношеніи особенно любопытными***). Несомнѣнно, однако, что только въ XVI в. эти зачатки пріобрѣтаютъ ту степень зрѣлости и законченности, которая позволяетъ намъ говорить о нихъ, какъ о признакахъ наступленія новой эпохи. Та пора, когда теократія господствовала надъ умами, въ этомъ вѣкѣ проходитъ безвозвратно. (166.) Многіе сознаютъ, что для папства насталъ часъ расплаты за старые грѣхи "Когда припоминаешь первоначальный духъ церковныхъ установленій и сравниваешь, насколько удалилась отъ него практика, начинаешь понимать, что мы находимся наканунѣ крушенія или возмездія" - такъ писалъ въ началѣ XVI в. Макіавелли, какъ бы

---

*) G i e r k e , Iohannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien", 1880.

**) B e z o l d , "Die Lehre von der Volkssouveränität im Mittelalter". (Sybelis "Historisch Zeitschrift", 1876)

***) *См. о нихъ у Ч и ч е р и н а, "Исторія политическихъ ученій", т. I, и* Ad. Frank, "Reformateurs et publicistes de L'Europe, (Moyen age. Renaissance).

предсказывая близкое наступленіе протестантизма. Симптомы новаго настроенія всюду сказываются; ихъ незачѣмъ болѣе искать подъ оболочкой схоластическихъ мудрствованій, какъ это приходится дѣлать за два вѣка до того, въ моментъ первыхъ взрывовъ протестующей мысли. Запретныя идеи высказываются съ небывалой опредѣленностью и съ неслыханной смѣлостью.

Если нужно въ немногихъ словахъ выразить общее стремленіе новаго настроенія мысли, то для этого стоитъ лишь вспомнить формулу, которая давнымъ давно усвоена историками для обозначенія всего этого движенія. Освобожденіе мысли отъ церковныхъ авторитетовъ и утвержденіе свѣтскихъ началъ развитія - вотъ основныя черты, которыя одинаково отмѣчаютъ и политическія, и общественныя, и философскія теченія эпохи. Медленнымъ и труднымъ процессомъ совершается это освобожденіе. Католическая церковь, привыкшая къ владычеству надъ міромъ, употребляетъ всѣ усилія, чтобы поддержать свое падающее вліяніе. Попрежнему ея строгія кары поражаютъ смѣлыхъ новаторовъ, пытающихся проложить путь свободному изслѣдованію. И даже въ XVII в., послѣ того, какъ Реформація стала совершившимся фактомъ, церковныя осужденія поражаютъ многихъ героевъ новой мысли. Въ 1600 году былъ сожженъ въ Римѣ одинъ изъ провозвѣстниковъ новой философіи - Джіордано Бруно; 19 лѣтъ спустя въ Тулузѣ былъ сожженъ другой философъ - Ванини; съ 1599 по 1626 г.г. томится въ тюрьмахъ инквизиціи Кампанелла; въ 1632 году подвергается заточенію Галилей. Но никакія кары не могли остановить могучаго потока свободомыслія. Когда Галилей, измученный допросами инквизиціи и вынужденный словесно отречься отъ движенія земли, съ концѣ концовъ воскликнулъ: "И все-таки она движется", его устами говорила цѣлая эпоха, которая, несмотря ни на что, продолжала идти свободными путями.

Цѣлый рядъ причинъ обусловилъ собою это освободительное теченіе, которое отнюдь не слѣдуетъ соединять съ какимъ-либо частнымъ его проявленіемъ. Нѣкоторые изъ нѣмецкихъ писателей склонны приписывать всю заслугу разрушенія старыхъ основъ протестантскому движенію и порожденному имъ духу свободы. Но протестантизмъ, какъ на этомъ справедливо настаиваетъ Виндельбандъ *), былъ не причиной, а лишь однимъ изъ проявленій этого духа. На

*) W i n d e l b a n d "Geschichte der neueren Philosophie".

самомъ дѣлѣ новое направленіе мысли было обусловлено, по преимуществу, тѣмъ духовнымъ ростомъ европейскаго общества, который медленно, но неизмѣнно совершался въ теченіе всѣхъ Среднихъ вѣковъ и особенно усилился со времени крестовыхъ походовъ. Было бы ошибочно смотрѣть на Средніе вѣка исключительно какъ на тягостный перерывъ въ культурномъ развитіи Европы. Конечно, эта эпоха не была непосредственнымъ продолженіемъ высокой умственной жизни древняго міра. Но здѣсь, подъ цивилизующимъ вліяніемъ христіанства и при помощи великихъ авторитетовъ древности, начинается свое собственное развитіе, полагающее первыя основы западно-европейской культуры. Каковы бы ни были недостатки средневѣковой церкви, ея культурное значеніе не можетъ подлежать сомнѣнію. Самая схоластика, которая въ наше время считается синонимомъ ложной философіи, смѣсью школьнаго педантизма и безплоднаго умствованія, сыграла немаловажную роль въ дѣлѣ философскаго развитія. При всѣхъ заблужденіяхъ своихъ она несомнѣнно способствовала какъ изощренію логическаго мышленія, такъ и поддержанію научнаго интереса. Не забудемъ также и того, что по самой задачѣ своей, она включала въ себѣ раціоналистическій элементъ и въ этомъ отношеніи явилась преддверіемъ новой философіи. Цѣлью ея было оправданіе при помощи разума догматовъ церкви, переведеніе этихъ догматовъ на языкъ логическаго мышленія. Но эта работа сама собою пробуждала раціоналистическія силы духа и рано или поздно должна была привести къ болѣе смѣлому полету ихъ. Примирить разумъ и церковное вѣрованіе удавалось не всегда, а это являлось источникомъ сомнѣній. Первымъ схоластикамъ, вродѣ Анзельма Кентерберійскаго, людямъ твердой вѣры, легко было говорить, что въ случаѣ подобныхъ сомнѣній они готовы преклонить голову и смириться. Позднѣе это было не такъ легко. Примѣръ Абеляра, надѣлавшаго въ XII вѣкѣ столько шума своимъ философскимъ истолкованіемъ догмата о Троицѣ и всѣмъ своимъ раціоналистическимъ направленіемъ, показалъ церкви, сколь опасной можетъ явиться философія для твердости ея вѣрованій. Несмотря на расцвѣтъ схоластики въ XIII вѣкѣ и блестящій успѣхъ ученій Ѳомы Аквинскаго, довѣріе къ схоластической философіи постепенно падаетъ: одни видятъ въ ней угрозу противъ незыблемости церковныхъ догматовъ, другіе считаютъ ее слишкомъ ограниченной и связанной обязательнымъ подчиненіемъ церковному авто-

ритету. Рано или поздно она должна была потерять свой кредитъ; но воспитанное ею мышленіе обратилось къ другимъ задачамъ и вступило на путь самостоятельнаго философствованія.*)

Но, при всѣхъ своихъ воспитательныхъ заслугахъ, средневѣковая культура отличалась извѣстной стереотипностью и связанностью. Кажется, не надо разъяснять, насколько общему духу католической церкви соотвѣтствовало стремленіе уловить и заключить вѣчный потокъ мысли въ нѣкоторыя твердыя формулы и стереотипныя положенія, которыя должны были затѣмъ повторяться вѣками. - Но могло ли надолго помириться съ этимъ человѣческое мышленіе, которое, по самой природѣ своей, отличается свойствомъ прогрессивной подвижности? Воспитавшись подъ сѣнію средневѣковой культуры, мысль начинаетъ, наконецъ, проситься на свободу, а здѣсь подоспѣли вліянія со стороны, и старыя преграды были прорваны. Бѣжавшіе изъ Византіи, послѣ завоеванія ея турками, греки привезли съ собою въ Италію богатыя сокровища древней философіи и поэзіи, неизвѣстныя прежде на Западѣ. Почти одновременно съ этимъ совершается цѣлый рядъ открытій географическихъ, астрономическихъ, физическихъ и иныхъ, измѣнившихъ кругозоръ тогдашняго общества. Наступаетъ эпоха необыкновеннаго оживленія мысли, которая очень хорошо названа эпохой Возрожденія. Книжная мудрость, затверженная вѣками, не удовлетворяетъ никого болѣе. Послѣ медленнаго и едва замѣтнаго движенія впередъ, которое было единственно возможнымъ въ Средніе вѣка, теперь наступаетъ пора смѣлыхъ предпріятій и геніальныхъ изслѣдованій, самая мысль о которыхъ являлась ранѣе невозможной. Всюду обнаруживается стремленіе къ новому и неизвѣданному; всюду прокладываются новые пути и открываются новые горизонты.

Два интереса являются особенно характерными для этого времени гуманистическій и натурфилософскій. Представленіе о гуманизмѣ связывается съ тѣмъ возрожденіемъ древней литературы, которое даетъ имя всей этой эпохѣ. Древніе писатели изучались прилежно и въ Средніе вѣка, но здѣсь они употреблялись съ исключительною цѣлью служить логическимъ фундаментомъ для чуждаго имъ зданія: для церковной догмы. Теперь они получаютъ интересъ сами по себѣ; и притомъ это былъ уже не тотъ урѣзанный и приспособленный къ

---

*) *Но исторіи средневѣковой философіи см.* U e b e r w e g , "Geschichte der Philosophie", *B. II.*

церковнымъ потребностямъ Аристотель, которымъ, по преимуществу, пробавлялись въ Средніе вѣка. Теперь становятся извѣстными и весь Платонъ, и стоики, и эпикурейцы; даже Демокритъ, Эмпедоклъ и другіе второстепенные философы древности находятъ вновь своихъ почитателей. На этой почвѣ увлеченія древностью и вырастаетъ гуманизмъ, который былъ первымъ проявленіемъ свѣтской образованности въ новое время. Отъ божественнаго теперь обращаются къ человѣческому, отъ divina къ humaniora; не у церковныхъ богослововъ хотятъ черпать отнынѣ поученіе, а у древнихъ языческихъ философовъ, которые разсуждали и писали съ полной свободой мысли, внѣ всякихъ шаблоновъ и ограниченій. Впервые прежней духовной культурѣ была противопоставлена свѣтская; впервые два различныхъ направленія мысли, отличающихся одно отъ другого и по своимъ пріемамъ, и по своимъ основамъ, столкнулись между собою. Въ Средніе вѣка происходила также борьба партій и направленій; но эта борьба совершалась на одной и той же почвѣ церковныхъ воззрѣній. Всѣ черпали свои аргументы изъ одной и той же церковной философіи. Разница мнѣній сводилась, въ концѣ концовъ, къ различному толкованію тѣхъ же текстовъ священнаго писанія. Теперь свѣтская мысль идетъ своей особенной дорогой и утвержденіямъ церковныхъ философовъ противопоставляетъ свои самостоятельные доводы. Гуманизмъ былъ первымъ проявленіемъ мысли, отрѣшившейся отъ средневѣковыхъ авторитетовъ. Но это было только начало.

Постепенно отъ изученія древнихъ философовъ переходятъ къ попыткамъ самостоятельнаго творчества и собственными силами стараются проникнуть въ тайны бытія, и что особенно характерно для этой эпохи, теперь проявляется стремленіе къ изученію природы. Для средневѣковаго человѣка природа была закрытой книгой. Умъ былъ направленъ на изученіе божественнаго, притомъ же таинственныя силы природы считались управляемыми дьяволомъ, и овладѣть ими казалось грѣховнымъ. Теперь натурфилософія становится однимъ изъ самыхъ привлекательныхъ предметовъ изученія. Парацельсъ, Кардано, Телезій, Патриціи и, наконецъ, величайшій философъ этой эпохи Джіордано Бруно - таковы главнѣйшіе представители этого натурфилософскаго направленія. У Джіордано Бруно мы съ особенной ясностью можемъ видѣть, какой переворотъ совершился въ умахъ въ теченіе эпохи Возрожденія. Въ его системѣ природа является не об

Бруно: природа не о/ц дьявола, а от бога.
Нов. фил. п-а зарожд. при гуманизме и натурфил. Ренессанс'а

ластью грѣха и проклятія, какою она представлялась въ Средніе вѣка, а естественнымъ истеченіемъ божественной сущности, царствомъ красоты и порядка, въ которомъ проявляетъ себя Богъ. Бруно усвояетъ пантеистическую точку зрѣнія. Система его часто переходитъ въ восторженный гимнъ природѣ.

Конечно, въ эту эпоху, которая лежитъ на самомъ рубежѣ Среднихъ вѣковъ, даютъ еще себя чувствовать слѣды недавняго прошлаго. Послѣ того, какъ въ теченіе столь долгаго времени думали и разсуждали по чужой указкѣ, несразу могли привыкнуть къ полной свободѣ мысли. Гуманисты на первыхъ порахъ и по пріемамъ мысли, и по характеру своихъ интересовъ во многомъ еще напоминаютъ схоластиковъ. Къ древнимъ писателямъ попрежнему относятся съ суевѣрнымъ почтеніемъ и смиренно преклоняются предъ ихъ авторитетомъ. Но это преклоненіе постепенно уступаетъ мѣсто чувству полной независимости, которое порою принимаетъ форму самопревознесенія. Приведемъ въ примѣръ хотя бы Петра Рамуса, который съ такой запальчивостью нападаетъ на Аристотеля, объявляя, что вся его философія ложна. Было, конечно, слишкомъ самонадѣянно, когда Рамусъ Аристотелевой логикѣ, и до сихъ поръ выдерживающей всѣ испытанія времени, противопоставлялъ свою собственную; но въ этой смѣлой критикѣ, казавшейся въ то время для многихъ неслыханной дерзостью, проявлялся тотъ свободный духъ, который обѣщалъ для будущаго самостоятельность и самобытность философской мысли.

Таковы были умственныя теченія, среди которыхъ зарождается новая философія права. Слѣдуетъ ли удивляться тому, что и въ этой области замѣчается коренной переворотъ въ умахъ. Это было тѣмъ болѣе естественно, что жизнь выдвигала на очередь новые вопросы, которые требовали своего обсужденія. XVI в. былъ эпохой великихъ столкновеній: съ одной стороны здѣсь продолжается завязавшаяся ранѣе борьба между феодальной анархіей и утверждавшейся все болѣе и болѣе государственной властью; съ другой стороны происходитъ столкновеніе порожденныхъ Реформаціей элементовъ съ тѣми силами, которыя стали на защиту единоспасающей церкви. И въ то время, какъ теоретики крѣпкой государственной власти возрождаютъ древнее понятіе о государствѣ, сторонники религіозной свободы развиваютъ рядъ либеральныхъ и ле-

мократическихъ ученій, которыя въ пылу полемики получаютъ радикальный характеръ. Наконецъ, и народныя массы находятъ здѣсь своихъ представителей. Томасъ Моръ, а вслѣдъ за нимъ Кампанелла возрождаютъ коммунистическое ученіе Платона и напоминаютъ общественному сознанію о бѣдныхъ и обездоленныхъ классахъ. Такимъ образомъ, всѣ главнѣйшія направленія, съ которыми приходится вѣдаться обыкновенно историку юридико-политическихъ ученій, находятъ здѣсь своихъ представителей. Мы разсмотримъ послѣдовательно всѣ эти ученія и начнемъ съ теоріи крѣпкой государственной власти, которая нашла своего яркаго выразителя въ лицѣ Макіавелли.

Глава II-ая.

МАКІАВЕЛЛИ.

Разложеніе средневѣковыхъ преданій, которому въ такой мѣрѣ способствовала эпоха Возрожденія, нигдѣ не совершалось столь быстро, какъ въ классической странѣ Возрожденія, въ Италіи. Древняя философія, древнее искусство, римское право и античное понятіе о государствѣ - здѣсь прежде всего оказали свое оживляющее вліяніе и послужили толчкомъ къ новому развитію. Отрицательное отношеніе къ средневѣковымъ идеаламъ проявлялось въ Италіи тѣмъ сильнѣе, что носительница этихъ идеаловъ - церковь, рано утратила свой нравственный авторитетъ. Близкіе свидѣтели темныхъ сторонъ папства, итальянцы начинали смотрѣть на него, какъ на источникъ всѣхъ бѣдствій своей страны. Къ этому присоединилось вліяніе практическихъ условій времени, которыя выдвигали на первый планъ новую потребность созданія крѣпкаго государственнаго строя. Чѣмъ яснѣе сознавалась эта потребность, чѣмъ болѣе она встрѣчала препятствій для своего удовлетворенія, тѣмъ живѣе выражались протесты противъ дѣйствительности и противъ средневѣковыхъ порядковъ, результатомъ которыхъ она явилась. - Любопытнымъ памятникомъ этого настроенія являются произведенія Макіавелли*), у котораго реакція противъ Среднихъ вѣ-

---

*) *Главнѣйшія монографіи о возврѣніяхъ Макіавелли въ связи съ его эпохой принадлежатъ итальянскимъ писателямъ:* V i l l a r i, „Niccolo Machiavelli e i suoi tempi“, 1877 *(есть въ нѣм. пер.)*

ковъ принимаетъ крайнюю форму отрицанія всѣхъ началъ средневѣковой жизни.

Слава Макіавелли, какъ писателя, по преимуществу основывается на его политическихъ сочиненіяхъ. Изъ за нихъ онъ подвергался такимъ суровымъ осужденіямъ со стороны однихъ и преувеличеннымъ похваламъ со стороны другихъ; въ нихъ содержатся начала того, что впослѣдствіи назвали макіавеллизмомъ. Изъ двухъ главнѣйшихъ политическихъ трактатовъ Макіавелли болѣе замѣчателенъ тотъ который менѣе извѣстенъ. "Князь", несомнѣнно, болѣе блестящее съ внѣшней стороны произведеніе, болѣе опредѣленное по предмету и болѣе систематическое по изложенію; но только въ "Разсужденіяхъ о Титѣ Ливіи" можно найти полное выраженіе взглядовъ Макіавелли и вмѣстѣ съ тѣмъ ключъ къ пониманію "Князя", исходныя положенія котораго находятся уже въ "Разсужденіяхъ", освѣщенныя притомъ связью съ другими воззрѣніями автора.

Въ общемъ, оба трактата не представляютъ собою чисто-теоретическихъ изслѣдованій. Макіавелли слишкомъ долго былъ практикомъ и слишкомъ много думалъ о текущей дѣйствительности, чтобы не внести въ свою литературную работу живыхъ запросовъ времени; онъ изучаетъ римскую исторію для того, чтобы почерпнуть изъ нея назиданіе для современниковъ. Онъ разсматриваетъ различные политическіе вопросы, но болѣе всего останавливается на тѣхъ, которые имѣютъ значеніе для его страны. Его живой связью съ современностью объясняется и главная проблема, около которой вращаются всѣ его интересы. Въ то время, когда жилъ Макіавелли, насущною потребностью Италіи было образованіе крѣпкаго государственнаго порядка. Соперничество итальянскихъ государствъ между собою, вражда партій въ предѣлахъ каждаго отдѣльнаго города, неистовства мелкихъ тирановъ, вмѣшательство церкви въ свѣтскія дѣла и безпрестанныя вторженія сосѣднихъ державъ, - все это держало Ита-

---

и T o m m a s i n i , "La vita e gli scritti di N.M.nella loro relazione col machiavellisimo", 1883. *Изъ новѣйшихъ сочиненій о М. упомянемъ:* J o h n M o r l e y , „Machiavelly", 1897, T u d i c h u m , "Pro machiavel", 1897, R i c h . F e s t e r , "Machiavelli", 1900. *См. также* V i l l a r i , въ "Nuova Antologia", 16 ottobre 1897. *На русск. яз. см. соч. пр. А л е к с ѣ е в а , "М., какъ политическій мыслитель", 1881.*

лія въ состояніи постоянной войны. Въ то время не было вопроса болѣе жизненнаго, какъ тотъ, который поставилъ себѣ Макіавелли, когда онъ задался цѣлью изслѣдовать причины упадка и сохраненія государствъ. Средневѣковые политики сосредоточивали все свое вниманіе на вопросѣ объ отношеніи двухъ властей, духовной и свѣтской. Для Макіавелли это - вопросъ настолько далекій, что онъ и не упоминаетъ о немъ. Первенство государственной власти для него несомнѣнно. Онъ ненавидитъ папство и считаетъ его причиной гибели Италіи. Всѣ его помыслы устремлены на созданіе крѣпкаго государства. Макіавелли не лучшаго мнѣнія о человѣческой природѣ, чѣмъ средневѣковая церковь. Онъ не вѣритъ въ человѣка и въ прочность его нравственныхъ стремленій. Онъ думаетъ, что въ людяхъ преобладаютъ дурныя влеченія, что всѣ дѣйствія ихъ направляются эгоизмомъ. Но онъ далекъ отъ вѣры Среднихъ вѣковъ въ воспитательную миссію церкви. Онъ жилъ въ вѣкъ Александра VI-го, видѣлъ пороки итальянскаго общества, видѣлъ пороки самого папства. Но съ тѣмъ большею силою онъ готовъ былъ вѣрить, что государство можетъ воздержинать людей отъ зла и направлять ихъ къ лучшимъ стремленіямъ. Въ особенности для Италіи крѣпкая государственная власть являлась въ его глазахъ единственнымъ спасеніемъ. Но отрѣшеніе Макіавелли отъ средневѣковыхъ воззрѣній идетъ и далѣе того: для него государство вообще является предѣломъ человѣческихъ стремленій, а служеніе государственному благу - высшимъ счастіемъ для человѣка. Онъ боготворитъ государство, какъ древній римлянинъ или грекъ, и внѣ его ничего не знаетъ. Онъ хвалитъ тѣхъ, которые любятъ свое отечество болѣе, чѣмъ спасеніе души. Онъ готовъ жертвовать для блага государства всѣмъ: и благомъ отдѣльныхъ лицъ, и даже нравственными соображеніями. - Это были чувства и мысли человѣка, долго и самоотверженно служившаго своему отечеству и притомъ воспитаннаго на древнихъ образцахъ. Понятно, поэтому, какую важность имѣлъ въ его глазахъ вопросъ о сохраненіи государствъ. Этотъ коренной для Макіавелли вопросъ развивается въ двухъ его трактатахъ въ совершенно различныхъ направленіяхъ. Въ "Разсужденіяхъ о Титѣ Ливіи", отправляясь отъ разсказа римскаго историка, Макіавелли изслѣдуетъ средства, съ помощію которыхъ поддерживаются республики. По замыслу Макіавели, это - трактатъ о политическомъ искусствѣ римлянъ, съ помощью котораго они достигли своего величія. Въ "Князѣ" Ма-

Распадъ странъ - всегда былъ, есть и будетъ.

кіавелли показываетъ, какъ охраняется государственный строй въ княжествахъ; здѣсь имѣются въ виду мѣры, посредствомъ которыхъ государственный порядокъ можетъ быть возстановленъ въ Италіи.

Въ „Разсужденіяхъ о Титѣ Ливіи" предъ нами раскрывается политическій идеалъ Макіавелли. Къ итальянской дѣйствительности онъ относится съ глубокой скорбью патріота, видящаго свое отечество на краю гибели. Но тѣмъ болѣе преклонялся онъ предъ государственнымъ величіемъ Рима, въ которомъ онъ видѣлъ живое воплощеніе гражданскихъ доблестей и политической мудрости. Его идеалъ- Римъ, и притомъ Римъ республиканскій, покорившій весь міръ. Лучшаго образца невозможно придумать. "А между тѣмъ", говоритъ Макіавелли, "политики никогда не обращаются за поученіемъ къ исторіи древнихъ; обыкновенно считаютъ труднымъ и даже невозможнымъ подражать великимъ примѣрамъ прошлаго. Какъ будто бы люди не остались все тѣ же, подобно небу, солнцу и стихіямъ". Разъяснить на историческихъ примѣрахъ истинный духъ римлянъ, который создалъ ихъ славу и величіе, и внушить этотъ духъ своимъ современникамъ, - такова была задача, которую поставилъ себѣ Макіавелли въ „Разсужденіяхъ о Титѣ Ливіи".

Объясненіе политическихъ успѣховъ Римлянъ онъ прежде всего видитъ въ совершенствѣ ихъ учрежденій. Они сумѣли установить у себя республиканскія формы и допустить народъ къ участію въ управленіи; а въ этомъ заключается залогъ государственнаго единства и необходимое условіе для распространенія владычества на другія страны. Главное, что укрѣпляетъ мощь государства, это - вниманіе къ общей пользѣ, вызывающее расположеніе гражданъ къ правительству; а это всего скорѣе можетъ быть достигнуто въ республикахъ. При завоеваніяхъ надо опираться на народныя массы, но для этого надо привлечь ихъ къ участію въ управленіи. - Въ отзывахъ Макіавелли о преимуществахъ римскаго строя слышится голосъ гражданина Флорентійской республики, расположеннаго къ свободнымъ формамъ государственной жизни. Замѣтимъ, впрочемъ, что Макіавелли высказывается въ пользу свободнаго режима скорѣе съ точки зрѣнія государства, чѣмъ гражданъ. Конечно, его республиканскія симпатіи явились результатомъ свободолюбивыхъ флорентійскихъ традицій; но эти традиціи прошли у него черезъ призму политическихъ соображеній и приняли форму вывода изъ данныхъ политическаго опыта. Свободныя формы лучше всего обезпечиваютъ един-

ство и могущество государственнаго союза, - вотъ почему Макіавелли предпочитаетъ ихъ всѣмъ прочимъ. Однако, будучи несомнѣннымъ сторонникомъ народнаго правленія, Макіавелли не считаетъ его пригоднымъ для всѣхъ временъ. Какъ разъясняетъ онъ въ "Разсужденіяхъ", для установленія порядка въ новомъ государствѣ, или для осуществленія важныхъ реформъ гораздо болѣе умѣстно монархическое правленіе. Притомъ же для прочности республиканскихъ учрежденій необходима доблесть гражданъ, а она встрѣчается не вездѣ. Римляне умѣли сохранить добрые нравы и этимъ надолго обезпечили у себя прочный государственный порядокъ и свободныя учрежденія. Умѣренность, благоразуміе и мужество гражданъ, энергія и преданность общему дѣлу должностныхъ лицъ, постоянный надзоръ за всѣмъ государственныхъ учрежденій;; - все это обусловливало здѣсь правильное теченіе народной жизни. Излагая политическіе пріемы римлянъ, Макіавелли сопоставляетъ ихъ съ пріемами другихъ народовъ, разсуждаетъ, выводитъ общія правила. Такимъ образомъ, его разсужденія о римской исторіи превращаются въ теорію политическаго искусства. Онъ говоритъ, главнымъ образомъ, о республикахъ, но выясняетъ мимоходомъ и свой взглядъ на княжества, ихъ преимущества и недостатки. Надъ всѣмъ изложеніемъ господствуетъ идея сильнаго государства, умѣющаго сохранить внутренній порядокъ и распространить свое могущество. Эта идея, которой Макіавелли былъ фанатическимъ поклонникомъ, казалась ему воплотившейся въ древнемъ республиканскомъ Римѣ; отсюда его преклоненіе предъ римской исторіей. Но времена римской славы кажутся ему столь же великими, сколько далекими. Оглядываясь вокругъ, онъ видѣлъ общество, развращенное и лишенное гражданскихъ доблестей: онъ видѣлъ Италію, разъединенную и слабую, страдающую подъ игомъ варваровъ. Не о поддержаніи упроченнаго порядка приходилось здѣсь думать, а объ установленіи его вновь.

Свое отношеніе къ дѣйствительности и къ задачамъ своего времени Макіавелли ясно намѣчаетъ уже въ "Разсужденіяхъ о Титѣ Ливіи". Всякій разъ, когда приходится ему сопоставлять древній Римъ и современную Италію, онъ со скорбью отмѣчаетъ глубокое различіе между прошлымъ и настоящимъ. Тамъ - величіе, гражданская доблесть строгіе нравы; здѣсь - безсиліе, господство своекорыстныхъ стремленій, порокъ. Разъясняя причину этого различія, - причину упадка Италіи, Макіавелли во всемъ винитъ католическую церковь.

Общество субъекта

Вмѣсто того, чтобы сохранить въ чистотѣ завѣты христіанской религіи, она сама подавала примѣръ безнравственности. Ей обязаны итальянцы утратой религіознаго духа и нравственныхъ стремленій. Она старается поддерживать разъединеніе въ странѣ и, такимъ образомъ, привели ее къ гибели. Государство не можетъ пользоваться единствомъ и счастьемъ, если оно не подчинено одному правительству; а римская церковь, сама не будучи въ силахъ стать во главѣ всей Италіи, была, однако, достаточно сильна для того, чтобы поддерживать въ ней раздѣленіе. Изъ опасенія потерять свою свѣтскую власть, всякій разъ, когда являлась возможность объединенія Италіи подъ чьимъ-либо владычествомъ, она призывала иноземцевъ и разрушала планы тѣхъ, кто могъ пріобрѣсти власть надъ всей страной. Отсюда произошла политическая слабость Италіи, дѣлающая изъ нея легкую добычу не только для могущественныхъ государствъ, но для всякаго, кто рѣшится на нее напасть. Такимъ образомъ, Макіавелли видитъ въ католической церкви врага государственнаго единства Италіи и потому самъ становится ея рѣшительнымъ врагомъ. Но съ точки зрѣнія своего идеала, идеала могущественнаго государства, онъ готовъ иногда нападать на самую христіанскую религію. Пріучивъ людей къ смиренію, къ пренебреженію земными благами, она сдѣлала то, что міръ сталъ добычею злыхъ, безпрепятственно господствующихъ надъ добрыми, которые, изъ стремленія спасти душу, болѣе склонны терпѣть зло, чѣмъ мстить за него. Она разстатала государственный порядокъ и ослабила въ людяхъ привязанность къ мірскимъ почестямъ и къ государственному служенію. Языческая религія, напротивъ, воспитывала въ гражданахъ мужественныя добродѣтели, пріучала ихъ любить отечество и выше всего ставить служеніе государству. Поэтому Макіавелли готовъ почти отдать ей предпочтеніе предъ христіанской. Здѣсь увлеченіе древностью и отрицаніе всего средневѣковаго достигаетъ у Макіавелли высшихъ предѣловъ. Одностороннее стремленіе освободить государственное начало отъ всякихъ стѣснительныхъ вліяній приводитъ его къ самымъ крайнимъ послѣдствіямъ.

Итакъ, всѣ бѣдствія Италіи, анархія, господствующая въ ней, есть наслѣдіе Среднихъ вѣковъ. - Но какъ же помочь злу? Какъ выйти изъ этого бѣдственнаго положенія? Какъ собрать разсыпавшіяся части государственнаго строенія? Пути и средства для этого Макіавелли также намѣчаетъ въ "Разсужденіяхъ о Титѣ Ливіи". Размышляя

о способахъ возстановленія государственнаго порядка среди испорченныхъ народовъ, онъ высказываетъ мысль, что такую задачу можетъ выполнить только князь. Трудно государству сохранить свободныя учрежденія, если въ гражданахъ нѣтъ добродѣтели, если лица знатныя стремятся властвовать надъ народомъ и угнетать его. Только власть монарха можетъ смирить дворянъ, обуздать народъ и установить въ государствѣ единство и миръ. Но для этого необходимы рѣшительныя мѣры. - Когда дѣло идетъ о спасеніи государства, нечего думать о томъ, справедливъ или несправедливъ, кротокъ или жестокъ, похваленъ или позоренъ извѣстный образъ дѣйствій; но надо, отбросивъ въ сторону всякія колебанія, схватиться за тѣ средства, которыя могутъ помочь въ данномъ случаѣ. Макіавелли считалъ это необходимымъ и для республикъ; онъ хвалилъ Римлянъ за то, что они избѣгали полумѣръ. Но съ еще большею рѣзкостью подчеркиваетъ онъ необходимость не стѣсняться въ средствахъ въ примѣненіи къ княжествамъ.

Мысли свои о княжествахъ Макіавелли изложилъ въ особомъ трактатѣ, за который онъ принялся еще прежде, чѣмъ окончилъ свои "Разсужденія о Титѣ Ливіи". Въ то время въ Италіи пріобрѣла большое значеніе фамилія Медичи, благодаря избранію одного изъ ея членовъ на папскій престолъ. Родственники папы часто дѣлались владѣтельными князьями. Предполагалось и теперь для брата папы Юліана создать особое княжество изъ нѣкоторыхъ городовъ Средней Италіи или дать ему королевство Неаполитанское. Быть можетъ, это послужило Макіавелли внѣшнимъ поводомъ поспѣшить съ изложеніемъ своихъ взглядовъ на природу княжеской власти. - Онъ думалъ, что его долгій политическій опытъ можетъ быть полезенъ новому князю. Онъ жаждалъ стать его руководителемъ, внушить ему свои планы и мечты. - Съ этою цѣлью онъ пишетъ своего "Князя", даетъ совѣты, указываетъ пути и заканчиваетъ трактатъ вдохновеннымъ призывомъ къ Медичи - спасти Италію отъ ея варваровъ.

Макіавелли разбираетъ различные виды княжествъ; но всего болѣе онъ останавливается на тѣхъ княжествахъ, которыя пріобрѣтаются вновь. - Въ наслѣдственныхъ княжествахъ легко сохранить власть: стоитъ только не нарушать установленнаго порядка. Напротивъ, новому князю предстоятъ всяческія затрудненія. Указать средства къ устраненію этихъ затрудненій служитъ главной задачей "Князя". При разрѣшеніи этой задачи Макіавелли беретъ иногда примѣры изъ древ

ней исторіи; но главный матеріалъ доставляетъ ему современная итальянская дѣйствительность, которая была эпохой новыхъ княжествъ. При отсутствіи твердой государственной власти въ Италіи, при слабости мелкихъ политическихъ тѣлъ, истощаемыхъ притомъ внутренней борьбой партій, политическіе захваты были явленіемъ времени. Съ помощью наемныхъ войскъ или посторонней поддержки не трудно было основать новое княжество, и такія княжества возникали одно за другимъ. Макіавелли самъ видѣлъ такихъ князей и могъ изучить ихъ политику путемъ собственныхъ наблюденій. Всѣ эти наблюденія и воспоминанія онъ изложилъ въ своемъ "Князѣ" и, такимъ образомъ, далъ вѣрное изображеніе тиранна, какимъ создала его эпоха Возрожденія.

„Князь" Макіавелли, подобно князю этой эпохи, неразборчивъ въ средствахъ. Онъ не удерживается передъ жестокостями, не стыдится обмана, господствуетъ при помощи силы и коварства. - Князю, въ особенности новому, - такъ разсуждаетъ Макіавелли, нельзя удерживаться при помощи однихъ законныхъ средствъ. Недостаточно и одной открытой силы для того, чтобы не попасть въ западню, нужна хитрость и предусмотрительность. Князь долженъ быть сильнымъ, какъ левъ, и хитрымъ, какъ лисица. Онъ долженъ держать свое слово только тогда, когда это выгодно, и вообще вести себя сообразно съ обстоятельствами. Иногда онъ долженъ дѣйствовать противъ всякаго человѣколюбія, милосердія и даже религіи. - Съ виду, однако, онъ всегда долженъ казаться добродѣтельнымъ. Большинство, которое судитъ по внѣшности, этому повѣритъ; а мнѣніе меньшинства не имѣетъ значенія. Въ объясненіе необходимости держаться такихъ правилъ Макіавелли постоянно повторяетъ, что нельзя оставаться на пути добродѣтели среди стольких людей, которые склонны поступать иначе. Если князь будетъ обращать вниманіе на то, что должно быть, а не на то, что есть въ дѣйствительности, онъ погибаетъ самъ и погубитъ свое государство. Мы видѣли не разъ, замѣчаетъ Макіавелли, какъ князья, прибѣгавшіе къ хитрости, одерживали верхъ надъ тѣми, которые хотѣли руководиться въ своихъ дѣйствіяхъ требованіями законности.

Всѣ свои наставленія Макіавелли излагаетъ съ циничской откровенностью, которая поражаетъ читателя. Было бы, однако, несправедливо утверждать, какъ это дѣлали иногда, что Макіавелли хотѣлъ рекомендовать свои правила людямъ въ ихъ частныхъ отношеніяхъ. Онъ обращается съ своими совѣтами исключительно къ госуда-

рямъ и имѣетъ въ виду только область политики, но о ней разсуждаетъ такъ, какъ будто бы предписанія морали были здѣсь совершенно непримѣнимы. - Свои совѣты Макіавелли подкрѣпляетъ примѣрами изъ дѣйствительной жизни, входя иногда въ подробный разборъ политики отдѣльныхъ государей. - Для насъ достаточно будетъ воспользоваться однимъ изъ этихъ примѣровъ, который можетъ служить прекрасной иллюстраціей и политическихъ пріемовъ эпохи, и взглядовъ нашего писателя. - Примѣръ этотъ особенно цѣнится и самимъ Макіавелли. Мы разумѣемъ здѣсь дѣятельность Цезаря Борджіа, характеристикѣ которой посвящена цѣлая глава трактата. Здѣсь подробно описываются средства, съ помощью которыхъ Цезарь Борджіа, не владѣя сначала ничѣмъ, сумѣлъ образовать себѣ цѣлое государство и установить въ немъ порядокъ и миръ. Стремясь къ этому, герцогъ не пренебрегалъ ни чѣмъ, что только долженъ дѣлать мудрый и ловкій человѣкъ для укрѣпленія своей власти. - Достигнувъ своего положенія при поддержкѣ папы и при помощи союзныхъ войскъ, онъ постарался затѣмъ пріобрѣсть собственную силу, на которую можно было бы опираться въ дальнѣйшихъ дѣйствіяхъ. Путемъ подарковъ и почестей онъ привлекъ къ себѣ много приверженцевъ: враговъ же своихъ онъ истребилъ, причемъ, когда нужно было, прибѣгалъ къ хитрости. Такъ, напримѣръ, наиболѣе опасныхъ своихъ соперниковъ онъ заманилъ къ себѣ, подъ предлогомъ переговоровъ, увѣривши ихъ предварительно въ своей дружбѣ, и всѣхъ ихъ убилъ. Совершая завоеванія, онъ изъ предосторожности истреблялъ даже потомство тѣхъ, у которыхъ отнималъ владѣнія, чтобы обезопасить себя на будущее время. Народъ онъ умѣлъ расположить къ себѣ хорошимъ управленіемъ. Когда требовались жестокія мѣры, онъ не останавливался и передъ ними: но старался показать видъ, что онѣ исходятъ не отъ него, а отъ его подчиненныхъ, которымъ приходилось выполнять его планы. Иногда, послѣ того, какъ главное уже было сдѣлано, онъ выдавалъ даже своихъ слугъ народу, чтобы успокоить раздраженныхъ. - Такъ рисуетъ Макіавелли дѣятельность Цезаря Борджіа. - Свой разсказъ онъ заканчиваетъ слѣдующими характерными словами: "Разсматривая все поведеніе герцога, я не могу его ни въ чемъ упрекнуть; напротивъ, мнѣ кажется, что его можно поставить въ примѣръ всѣмъ, которые достигнутъ власти при помощи счастія и чужого оружія. Имѣя высокую душу и великія цѣли, онъ и не могъ дѣйствовать иначе." Здѣсь съ яркостью выступаетъ основное воззрѣніе Макіавелли: онъ смот-

Князь – изложение действительности.

рить на Цезаря, какъ на мудраго правителя, стремившагося къ установленію твердаго государственнаго порядка, и потому во всей его жестокой и безнравственной политикѣ видитъ лишь проявленіе рѣшительности, проницательности и ловкости; гдѣ преслѣдуется политическія цѣли, тамъ всѣ средства кажутся ему дозволенными. Въ этомъ подчиненіи средствъ цѣлямъ, въ этомъ отдѣленіи политики отъ нравственности заключается самая характерная черта политическихъ пріемовъ, рекомендуемыхъ Макіавелли. Но было бы совершенно ошибочно считать Макіавелли изобрѣтателемъ этой системы. Изъ однѣхъ ссылокъ его на современную политическую практику можно видѣть, что онъ лишь формулировалъ то, что было въ дѣйствительности. Не разъ уже было замѣчено, что макіавеллизмъ существовалъ ранѣе Макіавелли. Политика, изображенная въ "Князѣ", являлась прямымъ послѣдствіемъ тѣхъ условій, при которыхъ возникали новыя княжества. Появленіе тираній совершалось въ то время легко; но существованіе ихъ было подвержено неисчислимымъ опасностямъ. Тиранну приходилось считаться съ недовольными среди своихъ подданныхъ, быть готовымъ къ нападенію сосѣдей и опасаться даже среди членовъ своей семьи честолюбивыхъ замысловъ на свой престолъ. Онъ жилъ въ постоянной опасности заговоровъ, возмущенія и войнъ. Все это вырабатывало характеры подозрительные и жестокіе, политиковъ, которые вездѣ видѣли враговъ и старались предупреждать чужія козни при помощи собственнаго коварства. Но и старыя республиканскія и монархическія государства Италіи вынуждены были итти по тому же пути. Вокругъ нихъ возникали новыя политическія тѣла, а вмѣстѣ съ тѣмъ являлись и новыя опасности для ихъ существованія. Чтобы не погибнуть въ борьбѣ съ сосѣдями, они должны были увеличивать свои силы, старались пріобрѣтать новыя владѣнія, и по необходимости втягивались во всѣ опасности внѣшней политики съ ея сомнительными путями и средствами. Сами папы, оберегая свою свѣтскую власть, не отставали отъ другихъ въ политикѣ вѣроломства и насилія. Вездѣ усиленіе государственнаго могущества становилось главной заботой правителей. Но въ этой атмосферѣ постоянныхъ опасностей и крайне запутанныхъ политическихъ отношеній къ нему привыкли стремиться при помощи такихъ мѣръ, въ которыхъ отрицалась всякая нравственность. Если попытки удавались, онѣ вели иногда къ созданію государствъ новаго типа съ крѣпкою центральною властью, возстановлявшей порядокъ, поддерживавшей правосудіе. Но

всего чаще подобныя мѣры служили своекорыстной политикѣ честолюбивцевъ, жаждавшихъ власти. Укрѣпивъ свой престолъ при помощи обмановъ и жестокостей, они погибали обыкновенно въ сѣтяхъ, разставленныхъ ими самими; развративъ и обезсиливъ своихъ подданныхъ. Но не для этихъ тирановъ въ худшемъ смыслѣ слова давалъ свои совѣты Макіавелли. Не къ разрушенію, а къ созиданію призналъ онъ своего князя. Не мелкимъ льстецомъ властителей съ сомнительными цѣлями хотѣлъ онъ быть, а совѣтчикомъ князей-устроителей своего государства. Онъ съ негодованіемъ говоритъ о тѣхъ тиранахъ, которые болѣе грабятъ своихъ подданныхъ, нѣмъ управляютъ ими. Онъ всегда ставитъ на первомъ планѣ мощь и силу самого государственнаго союза, его постоянной заботой является укрѣпленіе государственнаго порядка и единства. - Живя среди развращеннаго общества и видя общій политическій упадокъ Италіи, онъ ждалъ осуществленія этихъ задачъ только отъ энергичнаго реформатора, который поймете нужды страны и сумѣетъ объединить вокругъ себя ея силы. Онъ горячо вѣритъ въ возможность этого дѣла и хочетъ убѣдить въ этомъ другихъ. - Не возникали ли вокругъ него государства при помощи личной энергіи предпріимчивыхъ людей? Слѣдуетъ только не останавливаться передъ затрудненіями, но прямо и рѣшительно итти къ цѣли. И вотъ Макіавелли, проникнутый этой мыслью, зоветъ своего князя къ реформамъ, которыя требовались жизнью, зоветъ его прекратить грабежи и убійства въ Ломбардіи, установить порядокъ въ Неаполѣ и Тосканѣ, залѣчить застарѣлыя раны Италіи и спасти ее, почти умирающую, отъ неистовства варваровъ. - Его рѣчь проникается при этомъ рѣдкимъ одушевленіемъ; хитрый дипломатъ, возмущавшій наше нравственное чувство, уступаетъ здѣсь мѣсто пламенному патріоту, привлекающему наши симпатіи.

Макіавелли обращалъ свой призывъ къ Медичи. Когда умеръ Юліанъ, онъ посвятилъ свою книгу Лаврентію; но на нее не обратили вниманія, и его планъ объединенія Италіи для изгнанія иноземцевъ остался мечтою. Однако, сочиненія его, и особенно трактатъ о княжеской политикѣ, вскорѣ получили большую извѣстность. Ихъ читали, комментировали на всѣ лады, критиковали, переводили на иностранные языки. Макіавелли вскорѣ нашелъ и суровыхъ судей, и горячихъ поклонниковъ. Ближайшіе противники Макіавелли упрекали его обыкновенно въ равнодушіи къ требованіямъ нравственности, причемъ, въ пылу полемики, взводили на него самыя тяжкія и неза-

служенныя обвиненія, выставляя его, какъ разрушителя всѣхъ нравственныхъ основъ, преслѣдовавшаго мелкія цѣли угодничества тираннамъ. Съ тѣхъ поръ сужденія о великомъ итальянскомъ писателѣ значительно смягчились. Клеймо низкаго льстеца тирановъ и изобрѣтателя системы политическаго коварства давно уже снято съ памяти Макіавелли. Его пламенный патріотизмъ, его преданность общему благу, его ясное представленіе о задачахъ итальянской политики и его искреннее желаніе подготовить лучшее будущее своему отечеству, — все, чѣмъ онъ такъ выгодно отличался отъ своихъ современниковъ — давно уже нашли себѣ справедливую оцѣнку. Однако, надъ именемъ Макіавелли все еще тяготѣютъ извѣстные упреки, которые не могли быть устранены никакими усиліями его поклонниковъ. Макіавелли не изобрѣлъ той политики, которая изложена имъ въ "Князѣ", и практика ея не кончилась XVI вѣкомъ. Но онъ попытался обобщить правила этой политики и притомъ въ ту эпоху, когда она особенно процвѣтала, когда изъ общественнаго сознанія исчезла, казалось, самая вѣра въ добро и въ значеніе нравственныхъ началъ. Этого не заставятъ забыть никакіе панегирики, никакія превознесенія заслугъ писателя, никакія указанія на продолжающуюся до сихъ поръ практику макіавеллизма.

Макіавелли съ рѣзкой опредѣленностью отмѣчаетъ своими произведеніями наступленіе той новой исторической эпохи, когда на мѣсто феодальной раздробленности и теократическаго господства становится свѣтская государственная власть, носительница новыхъ принциповъ національнаго единства и политическаго могущества. У Макіавелли эти принципы нашли наиболѣе яркое выраженіе; вотъ почему съ него именно приходится начинать литературную исторію этихъ новыхъ принциповъ, чуждыхъ средневѣковому сознанію.

Съ него конецъ средневѣковъ. Возрожденіе.

Глава III-ья.

ФИЛОСОФІЯ ПРАВА ВЪ ЭПОХУ РЕФОРМАЦІИ.

Въ то само время, какъ новыя политическія условія выдвигали на первый планъ крѣпкую государственную власть и ея теоретиковъ, другая жизненная волна поднимала иныя теченія и иныя теоріи. Мы имѣемъ здѣсь въ виду великое религіозное движеніе, извѣстное подъ именемъ Реформаціи. Движеніе это первоначально

преслѣдовавшее цѣли чисто-религіозной реформы, имѣло неисчислимыя послѣдствія для всей умственной и общественной жизни Западной Европы вообще. Оно не могло не найти своего отраженія и въ области юридико-политической мысли. Сила распространенія и сфера вліянія протестантизма были тѣмъ значительнѣе, чѣмъ болѣе онъ былъ подготовленъ всѣмъ предшествующимъ развитіемъ жизни. Прежде чѣмъ выступилъ Лютеръ, мысль о преобразованіи церкви успѣла сдѣлаться на Западѣ распространенной и ходячей. Недовольство господствующей церковью, жажда иной религіозной жизни давно уже вызвала появленіе различныхъ протестующихъ сектъ, которыя съ XII в. встрѣчаются едва ли не во всѣхъ странахъ Европы. По мѣрѣ того, какъ церковь католическая становилась все болѣе и болѣе оффиціальнымъ учрежденіемъ и теряла свой нравственный авторитетъ, у людей истинно-религіозныхъ являлось стремленіе выйти изъ нея и искать для себя удовлетворенія въ иныхъ организаціяхъ. Если мы обратимъ вниманіе на фактъ повсемѣстнаго распространенія на Западѣ религіозныхъ сектъ особенно въ XIУ и ХУ в.в., предъ нами откроется картина широкаго, хотя и разрозненнаго, движенія, которое предвѣщало Реформацію. Эти первыя реформаціонныя организаціи не выступали еще такъ грозно противъ папы, какъ впослѣдствіи Лютеръ, не привлекали на свою сторону князей и народовъ, - это большею частью замкнутые и тайные кружки, живущіе своей внутренней жизнью, скрывающіеся отъ посторонникъ глазъ. Но цѣли ихъ ясны и опредѣленны: всѣ они сходятся въ одномъ общемъ протестѣ противъ упадка католицизма и въ одномъ общемъ стремленіи къ иной религіозной жизни, болѣе внутренней, болѣе проникновенной. Такимъ образомъ, можно сказать, что Реформація была уже готова до Лютера. Требовалось только ясное формулированіе ея принциповъ, чтобы переходъ отъ тайнаго общенія небольшихъ кружковъ къ открытому движенію въ обществѣ совершился самъ собою. Скажемъ теперь нѣсколько словъ о принципахъ Реформаціи, чтобы затѣмъ перейти къ характеристикѣ ея послѣдствій.

Реформація явилась прежде всего продолженіемъ того освободительнаго движенія, первымъ выраженіемъ котораго была эпоха Возрожденія. Освобожденіе личности отъ принудительнаго авторитета церкви было также лозунгомъ протестантизма. Какъ справедливо замѣчаетъ Бэрдъ, протестантизмъ явился борьбою за такое общественное устройство, при которомъ "каждый говорилъ бы и

думалъ то, что онъ хочетъ, не впадая въ конфликтъ съ закономъ и не терпя ущерба въ своемъ общественномъ положеніи."*) Власть католической церкви надъ мыслью была отвергнута. Лютеръ возсталъ противъ старыхъ стѣсненій, - противъ того, что онъ называлъ "вавилонскимъ плѣненіемъ церкви". "По какому праву", спрашивалъ онъ, "полагаетъ намъ папа законы? Кто далъ ему власть поработить свободу, сообщенную намъ крещеніемъ. Я говорю: ни папа, ни епископъ, ни какой бы то ни было человѣкъ не имѣетъ права установить хотя единую букву надъ христіаниномъ, если не будетъ на то его собственнаго согласія; что дѣлается иначе, дѣлается въ тиранническомъ духѣ." На мѣстѣ принудительнаго руководства церкви ставится личное отношеніе человѣка къ Богу. Лютеръ хорошо понимаетъ, что насиліе, внесенное въ нравственно-религіозную область, можетъ вызвать только чисто-внѣшнее притворство. Вотъ почему онъ высказывается противъ тѣхъ, кто считаетъ возможнымъ стѣснять свободу совѣсти и преслѣдовать еретиковъ. "Эти ослѣпленные и жалкіе люди не замѣчаютъ, за какое тщетное и невозможное дѣло они берутся. Какія бы жестокія мѣры они не принимали, они могутъ лишь заставить слѣдовать за собою по внѣшности, сердца они не въ состояніи принудить и должны потерпѣть здѣсь неудачу. Справедливо говоритъ пословица: всякій воленъ думать по своему. Такимъ образомъ, Лютеръ является принципіальнымъ противникомъ средневѣковой системы церковнаго господства.

Но духъ новаго времени коснулся его и въ другомъ отношеніи, онъ идетъ навстрѣчу тому свѣтскому направленію мысли и жизни, которое распространяется теперь всюду. Онъ не хочетъ болѣе слышать объ убіеніи плоти, объ аскетизмѣ, къ которому стремились въ Средніе вѣка. "Ты можешь позволить себѣ всякую радость въ мірѣ," пишетъ онъ однажды, "если она не грѣховна; этого не запрещаетъ тебѣ твой Богъ, но даже желаетъ этого. Любящему Богу пріятно, когда ты отъ глубины сердца радуешься или смѣешься."

Протестантизмъ способствовалъ въ частности утвержденію свѣтскаго начала и въ политической жизни. Лютеръ отвергнулъ главенство церкви надъ государствомъ и призналъ всякое вмѣша-

---

*) *Б э р д ъ* (B e a r d), *"Реформація XVI в. въ ея отношеніи къ новому мышленію и знанію". 1897.*

тельство духовной власти въ свѣтскія дѣла незаконнымъ. Послѣдствіемъ этого должно было явиться освобожденіе государства изъ подъ опеки церкви.

Таковы были начала протестантизма, - какъ видите, всѣ тѣ же начала, которыя характеризуютъ собою и всю разсматриваемую эпоху. Протестантизмъ скоро измѣнилъ своему знамени, но первоначальный его успѣхъ былъ великимъ торжествомъ свободнаго духа. Авторитетъ католической церкви, не допускавшій никакихъ отступленій отъ своихъ предписаній, былъ отвергнутъ, власть средневѣковыхъ преданій сломлена.

Однако, провозгласить принципъ религіозной свободы было гораздо легче, чѣмъ провести его немедленно въ жизнь. Протестантскому движенію суждено было вскорѣ пережить борьбу между основными своими началами и потребностями практической жизни. Въ спорѣ съ католиками протестанты не могли ограничиться однимъ отрицаніемъ: они должны были выставить нѣкоторыя положительныя утвержденія, извѣстную систему взглядовъ и ученій. И не долго пришлось ждать, пока эта система пріобрѣла законченный характеръ и получила всѣ черты ортодоксальной догматики. Церковь не можетъ долго стоять во главѣ освободительнаго движенія; чтобы не распасться на части, она должна имѣть нѣкоторый фундаментъ, извѣстную связь, объединяющую ея членовъ. Эту необходимость почувствовала вскорѣ и церковь протестантская. А вслѣдъ затѣмъ въ ней не замедлили появиться и свои еретики; появились и кары за отступничество отъ ортодоксіи. Правда, теперь карали не за ересь, а за богохульство; но понятіе богохульства получило на практикѣ столь широкое распространеніе, что невольно вспоминались недавніе пріемы католической церкви. Завершеніемъ этого отступленія отъ принциповъ протестантизма было утвержденіе въ Женевѣ протестанской инквизиціи, которая должна была по мысли ея основателя Кальвина, слѣдить за легкимъ образомъ жизни и за ошибочными воззрѣніями.

Таковъ былъ исходъ протестантизма, исходъ поистинѣ трагическій. Но обсуждая значеніе Реформаціи, не слѣдуетъ разсматривать ее въ ней самой, не слѣдуетъ ограничиться областью одной церковной практики. Тогда великое историческое призваніе ея станетъ яснымъ и несомнѣннымъ. Протестантизмъ вылился вскорѣ въ форму ортодоксальной церкви и уклонился отъ своихъ принци-

повъ. Но важно было то, что онъ громко и во всеуслышаніе провозгласилъ принципъ индивидуальной свободы. Это не могло остаться безслѣднымъ. И когда мы теперь изучаемъ новую исторію, мы не можемъ не видѣть, что свобода мысли и свобода совѣсти своимъ постепеннымъ утвержденіемъ въ значительной мѣрѣ обязаны тому отважному возстанію противъ стараго гнета, которое было поднято Лютеромъ.

Отъ общихъ замѣчаній о принципахъ протестантизма и ихъ историческомъ значеніи, мы должны теперь обратиться къ очерку философскихъ и юридико-политическихъ воззрѣній, выросшихъ на почвѣ этого религіознаго движенія.

Что касается философіи, то первоначальное отношеніе къ ней протестантизма было совершенно отрицательное. Лютеръ, какъ человѣкъ глубоко вѣрующій, считалъ всякую философскую поддержку для вѣры излишней. Онъ думалъ, что разумъ можетъ только нарушить непосредственность религіознаго сознанія. Воззрѣніе Лютера на природу разума выражается лучше всего въ его утвержденіи, что "разумъ есть тусклый и несовершенный свѣточъ природы, который не можетъ самъ по себѣ ни понять, ни представить свѣта и дѣлъ Божіихъ". Въ послѣдніе годы своей жизни Лютеръ относился къ разуму еще суровѣе, называя его "гнуснымъ другомъ сатаны" и "злѣйшимъ врагомъ Бога". Отсюда и отрицательное отношеніе его къ философіи, тѣмъ болѣе понятное, что съ именемъ философіи въ его представленіи связывалась средневѣковая схоластика, эта традиціонная принадлежность католицизма. "Существуетъ", говоритъ онъ однажды, "спекулятивное богословіе, въ которомъ люди обо всемъ судятъ согласно съ разумомъ и собственными умозаключеніями. Такое спекулятивное богословіе исходитъ изъ ада отъ діавола." Такому же осужденію подвергается и величайшій авторитетъ Среднихъ вѣковъ, Аристотель, на которомъ держалась вся схоластика. "Ни къ чему такъ не лежитъ душа", пишетъ Лютеръ въ одномъ мѣстѣ, "какъ къ тому, чтобы обличить передъ людьми этого фокусника, который подъ истинно-греческой личиной издѣвался надъ церковью; хотѣлось бы всѣмъ показать его ничтожество."

Однако, прошло очень немного времени, какъ схоластика со всѣми ея типическими особенностями появилась и у протестантовъ. Трудно было поравть со старыми традиціями, тѣмъ болѣе, что богословскіе споры съ католиками, столь искусными въ

БИБЛИОТЕКА ИНСТИТУТ КРАСН. ПРОФЕССУРЫ №

схоластической діалектикѣ, невольно переводили и протестантовъ на философскую почву. Когда противники забрасывали ихъ цѣлымъ потокомъ логическихъ аргументовъ, невольно приходилось браться за то же оружіе. И откуда было взять это оружіе, какъ не изъ того же стараго арсенала средневѣковой философіи? Въ Германіи XVI в. самостоятельное философствованіе дѣлаетъ лишь первые шаги. Среди ближайшихъ сотрудниковъ Лютера вовсе не было философски-одаренныхъ людей, а между тѣмъ аппаратъ логическихъ доказательствъ требовался немедленно, въ виду завязавшейся полемики съ католиками. И вотъ уже Меланхтонъ обращается къ испытанному вѣками Аристотелю. "Carere monumentis Aristotelis non possumus", заявляетъ онъ. Съ Меланхтона и начинается та "схоластика второго изданія", какъ удачно называетъ ее Виндельбандъ, которая точно также, какъ и схоластика средневѣковая, занялась переведеніемъ церковнаго вѣроученія на языкъ логики, пользуясь для этой цѣли все тѣми же Аристотелевскими схемами.

Но уже помимо протестантской церкви и внѣ ея потребностей, появляются первые проблески самостоятельной мысли, какъ неясные намеки на великое будущее, предстоявшее нѣмецкой философіи. Когда мы всматриваемся, кто были представители этой самостоятельной мысли, мы ясно видимъ близкую связь ихъ съ первоначальными принципами протестантизма. Своею проповѣдью о необходимости личнаго и внутренняго отношенія къ Богу Лютеръ подкрѣпилъ тѣ мистическія стремленія, которыя еще въ XVI в. пробиваются сквозь рутину нѣмецкой схоластики въ робкихъ попыткахъ Экгарта, Сузо и Таулера. Подъ вліяніемъ Реформаціи эти стремленія вновь заявляютъ себя. Швенкфельдъ, Себастіанъ Франкъ, Вейгель и Яковъ Бемъ были главнѣйшими представителями этого направленія. Они не хотятъ знать схоластики да и вообще - никакихъ стѣсненій. Истину надо искать внутри себя, въ глубинѣ собственнаго духа - таково ихъ общее убѣжденіе. Къ интересу религіозному у нихъ присоединяется натурфилософскій, и на этомъ фундаментѣ выростаетъ пантеистическое направленіе. Любопытнѣйшимъ представителемъ этой внѣшкольной философіи является Яковъ Бемъ, бѣдный ремесленникъ, вышедшій изъ народа, одинъ изъ тѣхъ самородковъ, которые такъ поражаютъ силой своей непосредственности, открывающей предъ ними новые горизонты. Бемъ положилъ первыя основы тому пантеистическому направленію, ко-

торое позднѣе прочно привилось въ Германіи. Когда впослѣдствіи великіе нѣмецкіе метафизики создавали свои системы, они невольно припомнили геніальныя интуиціи Бема, и никто иной, какъ знаменитый Шеллингъ, черпалъ изъ него свои вдохновенія *). Но среди своихъ современниковъ, равно какъ и въ эпоху, непосредственно слѣдовавшую за его смертью, Бемъ почти не имѣлъ приверженцевъ. Церковная философія превозмогла, найдя для себя надежный пріютъ въ нѣмецкихъ университетахъ. Только со второй половины XVII в. вновь возбуждается въ Германіи болѣе живой философскій интересъ, который растетъ непрерывно въ теченіе слѣдующаго затѣмъ періода. Но это новое философское движеніе лежитъ внѣ предѣловъ разсматриваемой эпохи.

Философія права, развившаяся у протестантовъ, какъ всегда это бываетъ, отразила на себѣ, съ одной стороны, общее состояніе философской мысли въ эту эпоху, съ другой - практическія условія времени. Протестантскія ученія о правовомъ государствѣ, возникшія подъ покровомъ возрожденной схоластики, напоминаютъ системы средневѣковыхъ писателей. Какъ самъ Меланхтонъ, такъ и крупнѣйшіе изъ нѣмецкихъ юристовъ-философовъ этого періода - Ольденлорпъ, Геммингъ и Винклеръ - въ сущности, остаются еще на почвѣ Среднихъ вѣковъ: у всѣхъ ихъ слишкомъ замѣтны схоластическіе пріемы мышленія и примѣсь богословскихъ началъ.

При выводѣ основныхъ началъ права они обыкновенно опираются на Десять заповѣдей. Ольденлорпъ старался даже свести къ божественнымъ предписаніямъ римскіе Законы XII-ти таблицъ. Попытки этихъ писателей придать своимъ построеніямъ раціоналистическій характеръ также не могутъ считаться новыми: онѣ встрѣчаются и ранѣе.**) Гораздо болѣе интереса представляютъ тѣ уче-

---

*) *Подробнѣе о Бемѣ и другихъ мистикахъ см. въ упомянутомъ выше прекрасномъ руководствѣ* W i n d e l b a n d ' a, B. I. *Ср. также учебникъ* F a l k e n b e r g ' a, *подъ тѣмъ же заглавіемъ. (Послѣдній учебникъ есть и въ русскомъ переводѣ).*

**) *Нѣмецкій ученый* K a l t e n b o r n *въ монографіи своей, вышедшей въ 1848 г. подъ заглавіемъ:* "Die Vorläufer des Hugo Grotius", - *пытался изобразить названныхъ писателей, какъ провозвѣстниковъ новой философіи права. Эта попытка кажется намъ не удавшейся.*

нія, которыя возникали въ болѣе близкой связи съ жизнью и являлись отраженіемъ практическихъ потребностей эпохи. Въ этомъ отношеніи протестантизмъ прошелъ черезъ любопытную смѣну политическихъ воззрѣній, начавъ съ идей самаго консервативнаго свойства и кончивъ системами крайняго радикализма.

Утвержденіе лютеранства въ Германіи совершилось при дѣятельной поддержкѣ свѣтскихъ князей, и вожди Реформаціи, сознавая важность этой поддержки, въ свою очередь старались подкрѣпить значеніе свѣтской власти своимъ сочувственнымъ признаніемъ ея авторитета. Они прямо признали въ свѣтскихъ правителяхъ блюстителей церкви и вѣры. Когда затѣмъ началось крестьянское броженіе, Лютеръ еще рѣшительнѣе сталъ на сторону правительства. Какъ извѣстно, къ возстанію присоединилось движеніе въ городахъ; отъ недовольства старой церковью перешли къ стремленію реформировать всю общественную жизнь. Въ священномъ писаніи думаютъ найти не только основы истинной религіи, но и указанія для реформъ общественной жизни. "И возстали подданные противъ своихъ господъ и властей", - говоритъ одинъ лѣтописецъ этого времени: "отказываясь платить имъ ренту, пошлину, десятину и другіе сборы и обвиняя ихъ въ томъ, что они не даютъ проповѣдывать слова Божія." Въ различныхъ кругахъ населенія Реформація подняла надежды на близкое водвореніе евангельскаго братства и полной свободы, на измѣненіе всѣхъ соціальныхъ отношеній. Но руководители протестантизма въ это время уже были въ союзѣ съ властью и старались поддержать ея авторитетъ. Лютеръ высказалъ по этому поводу теорію безусловнаго повиновенія власти, утверждая, что Евангеліе проповѣдуетъ страданіе и терпѣніе и что всякое возстаніе, какъ бы ни было оно справедливо по своимъ мотивамъ, должно быть осуждено, какъ противное христіанскому закону. Въ томъ же духѣ высказался и Меланхтонъ. Такимъ образомъ, ученія руководителей протестантскаго движенія способствовали тому усиленію свѣтской власти, которое явилось практическимъ результатомъ церковной реформы. Государство получило при этомъ даже извѣстное преобладаніе надъ церковью, которая для своего утвержденія нуждалась въ его покровительствѣ и защитѣ. Его вліяніе распространилось и на кругъ духовнаго вѣдомства. Старое смѣшеніе двухъ областей возродилось въ протестантскихъ странахъ въ новой формѣ.

Иной оборотъ политическая доктрина протестантизма получила у кальвинистовъ. Первоначальное отношеніе Кальвина къ государству представляетъ собою подчеркнутое воспроизведеніе идей Лютера и Меланхтона. Настаивая на важности государственнаго строя для жизни людей, Кальвинъ съ большимъ осужденіемъ относился къ тѣмъ "мечтателямъ", которые думаютъ, что церковь должна быть предоставлена самой себѣ. Порочность нечестивыхъ, говорилъ онъ, едва сдерживается строгостью гражданскихъ законовъ и внѣшней силой. Пользованіе благами государства для человѣка не менѣе необходимо, чѣмъ пища, питье и тепло. Но это сочувственное отношеніе къ государству высказывается, главнымъ образомъ, для того, чтобы отмѣтить его значеніе для охраны религіознаго ученія и культа. Государство у Кальвина ставится на стражу религіозныхъ интересовъ и получаетъ теократическій характеръ. Протестантизмъ вообще и кальвинизмъ въ особенности способствовали возрожденію въ новое время теократической идеи: свѣтская власть была освобождена отъ подчиненія церкви, но государство было призвано на защиту церковныхъ началъ, и въ этомъ была положена главная его задача. Государственный порядокъ, который Кальвину удалось осуществить въ Женевѣ, былъ полнымъ смѣшеніемъ политическаго устройства съ церковнымъ.*) Итакъ, съ одной стороны, укрѣпленіе государственнаго авторитета, а съ другой, возрожденіе теократической идеи - таковы были основные принципы, внесенные въ политику протестантизмомъ. Но эти принципы далеко не находятся между собою въ такой неразрывной связи, которая при всѣхъ условіяхъ могла бы только усилить ихъ. У протестантскихъ писателей государство защищается не какъ самостоятельная организація, а какъ необходимая поддержка для церкви. Именно поэтому подчеркивается его значеніе; но разъ оно уклоняется отъ поставленной ему цѣли, оно становится въ противорѣчіе съ указаннымъ ему призваніемъ и должно навлечь на себя осужденіе церкви. Такимъ образомъ, этотъ теократическій консерватизмъ, по самому существу своему, измѣнчивъ и непроченъ. На почвѣ его въ Сред-

*) *О политической сторонѣ кальвинизма всѣ необходимыя данныя можно найти въ обширной монографіи Б и п п е р а "Церковь и государство въ Женевѣ XVI в.", 1894.*

ніе вѣка не разъ выростали либеральныя демократическія ученія. То же не замедлило произойти и здѣсь. Уже у Кальвина замѣтна была извѣстная тенденція въ эту сторону. По своимъ внутреннимъ симпатіямъ онъ съ самаго начала былъ приверженцемъ республики; но подобно Лютеру онъ проповѣдывалъ безусловную преданность всякимъ установленнымъ формамъ правленія, такъ какъ всѣ онѣ происходятъ отъ Бога. Въ его позднѣйшихъ политическихъ воззрѣніяхъ симпатіи къ республиканскимъ формамъ сказываются еще опредѣленнѣе. По мѣрѣ того какъ онъ сжился съ демократическимъ устройствомъ Женевы и терялъ надежду на поддержку своей церкви со стороны государей, онъ все болѣе склоненъ былъ дѣлать различіе между формами государственнаго устройства. Въ эту пору его развитія у него встрѣчаются даже зачатки ученія о необходимости противодѣйствія нечестивымъ государямъ. Теократическій элементъ, такимъ образомъ, уже у Кальвина приходитъ въ столкновеніе съ консервативнымъ. Еще ярче это сказывается у его послѣдователей, которые, подъ вліяніемъ религіозной борьбы, возгорѣвшейся во Франціи, приходили къ самымъ крайнимъ ученіямъ. Разсмотрѣніе этихъ ученій познакомитъ насъ съ первоначальнымъ зарожденіемъ новой демократической теоріи.

Двѣ центральныхъ идеи выдвигаются во время этой борьбы, какъ руководящія начала политики, какъ неизмѣнныя аксіомы, на которыя всегда считаютъ нужнымъ ссылаться. Я имѣю въ виду идею народнаго суверенитета, съ одной стороны, и представленіе о договорномъ происхожденіи государства - съ другой. Обѣ эти идеи не были новыми въ политической литературѣ. Ихъ первоначальное зарожденіе относится еще къ древности, а въ Средніе вѣка онѣ постоянно воспроизводятся въ публицистикѣ. Съ XI в., со времени спора за инвеституру, можно прослѣдить непрерывную литературную традицію, передававшую эти идеи изъ поколѣнія въ поколѣніе и донесшую ихъ до новаго времени. Всякій разъ, когда той или другой партіи нужно было противопоставить оспариваемымъ властямъ нѣкоторую высшую инстанцію, указывали на верховную власть народа и на первоначальный договоръ правителя съ подданными, договоръ, который считали и основой, и сдержкой для правящихъ властей. Изъ средневѣковыхъ авторитетовъ знаменитый Ѳома Аквинскій стоялъ на этой точкѣ зрѣнія, а въ XIУ в. на этой почвѣ создалъ стройную демократическую теорію Марсилій

Падуанскій, сочиненіе котораго "Defensor pacis" мѣстами представляетъ собой какъ бы латинскій подлинникъ "Общественнаго договора" Руссо. Но всѣ эти идеи, широко распространенныя ранѣе, къ XVI в. утрачиваютъ свою популярность, по крайней мѣрѣ, въ французской литературѣ. Дѣло въ томъ, что къ началу этого вѣка не только монархическій режимъ, но и монархическая теорія получаютъ во Франціи преобладаніе. Монархія дѣлается популярной, лучшія силы страны становятся подъ ея знамя. Въ ней видятъ прогрессивную силу, носительницу порядка и закона. Совѣтники Людовика XII - Клодъ Сейселль, повидимому, первый попытался возвести въ идеалъ умѣренную монархію, какою она являлась тогда на практикѣ. Сейселль говоритъ о сдержкахъ монархической власти, но эти сдержки имѣютъ у него скорѣе моральный, чѣмъ конституціонный характеръ. Еще яснѣе эти возрастающія симпатіи къ монархическому принципу выражаются у юристовъ Тулузской школы, воспитанныхъ на римскомъ правѣ и вынесшихъ отсюда извѣстный принципъ: "Quidquid principi placuit, legis habet vigorem". Одинъ изъ этихъ юристовъ, Грассайль, отзывается о французскомъ королѣ въ слѣдующихъ выраженіяхъ, свидѣтельствующихъ о томъ, сколь прочныя симпатіи сложились въ это время во Франціи въ пользу трона. Французскій король, по словамъ Грассайля, первый между всѣми государствами міра. Императоръ Германіи во многихъ отношеніяхъ ему уступаетъ. Онъ не признаетъ ни по праву, ни на дѣлѣ никого высшаго надъ собой въ свѣтскихъ дѣлахъ. Верховному епископу-папѣ - онъ подчиняется не болѣе, чѣмъ кому-либо другому. Ему стоитъ только захотѣть, чтобы устранить всѣ другія инстанціи въ своей монархіи. Король есть какъ бы воплощенный Богъ. Грассайль ограничиваетъ права короля только въ двухъ отношеніяхъ: онъ не можетъ отчуждать государственную территорію и не можетъ отмѣнить закона престолонаслѣдія. Эти оговорки, конечно, не имѣютъ существеннаго значенія.

Сочиненіе Грассайля, вышедшее въ первой половинѣ XVI столѣтія и обобщающее въ себѣ взгляды многихъ его современниковъ, намѣчаетъ тѣ идеи, которыя въ концѣ этого столѣтія выскажетъ Боденъ.

Но въ то время, когда слагалась эта монархическая теорія, Реформація, проникшая во Францію, вдругъ подняла страсти и

породнила теченія противоположныя. Французская монархія слишкомъ близко сроднилась съ католической вѣрой, чтобы равнодушно смотрѣть на утвержденіе въ предѣлахъ Франціи протестантизма. Столкновеніе монархической власти съ принципомъ религіозной свободы было неизбѣжно. Здѣсь то и возгорѣлась полемика между сторонниками монархіи и протестантскими писателями, породившая цѣлый рядъ оппозиціонныхъ теорій. Въ спеціальной монографіи Бейля*), подробно изучившаго всю относящуюся сюда литературу, отмѣчается фактъ постояннаго нарастанія въ ней революціоннаго духа. До Варѳоломеевской ночи оппозиціонныя ученія оставляютъ нетронутыми права короля, которому подданные призываются повиноваться. Недовольство оппозиціи выливается въ форму нападокъ противъ злоупотребленія королевскихъ совѣтниковъ. Послѣ Варѳоломеевской ночи тонъ оппозиціонной литературы мѣняется. Она рѣшительнѣе выступаетъ противъ верховнаго носителя власти и постоянно ставитъ вопросъ о томъ, какъ гарантировать свободу и права подданныхъ отъ притѣсненій правительства. Теократическій консерватизмъ обнаруживаетъ здѣсь свои внутреннія противорѣчія и переходитъ въ направленіе противоположное. Изъ оппозиціонныхъ теорій, которыя были въ это время высказаны, мы остановимся, главнымъ образомъ, на ученіяхъ Готмана и Дюплесси-Морне. Готманъ обратился въ протестантство, потрясенный сценой сожженія гугенотовъ, которую ему пришлось наблюдать въ Парижѣ. Печальный обрядъ сожженія произвелъ на него сильнѣйшее впечатлѣніе. Съ этихъ поръ онъ сталъ ревностнымъ сторонникомъ протестантовъ. Послѣ Варѳоломеевской ночи онъ поклялся ненавистью къ Карлу IX. Результатомъ этого настроенія явилась книга, надѣлавшая въ свое время много шума - знаменитая "Franco-Gallia". Повидимому, Готманъ принялся за ея составленіе послѣ Варѳоломеевской ночи. Во всякомъ случаѣ, въ 1575 г., т.е. годъ спустя послѣ кровавой расправы съ гугенотами, сочиненіе появилось уже въ Женевѣ, куда Готманъ вынужденъ былъ бѣжать, спасаясь отъ преслѣдованій французскаго правительства. Отсюда книга распро-

---

*) B e i l l , "Les theories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion", 1892. *На русск.яз.см.любопытную статью В и п п е р а "Политическія теоріи во Франціи въ эпохи религіозныхъ войнъ" ("Журн.Мин.Нар.Пр.", 1896, августъ).*

странилась по Франціи. Сочиненіе Готмана по своему внѣшнему виду и задачѣ есть историческое изслѣдованіе. Авторъ задается цѣлью показать развитіе государственнаго права Франціи и разрабатываетъ свою тему со всѣмъ аппаратомъ ученой эрудиціи. Однако, подъ покровомъ ученаго изслѣдованія всюду пробивается едва скрытая политическая страсть и обнаруживается ярко опредѣленная тенденція.

Мы видѣли, съ какой симпатіей относился Грассайль къ порядку, утвердившемуся во Франціи со времени Людовика XI. Готманъ напротивъ старается въ прошедшей исторіи Франціи найти ту форму государственнаго устройства, которая имѣетъ за себя авторитетъ времени, чтобы противопоставить ее существующему порядку, который кажется ему незаконнымъ. Основной тезисъ сочиненія состоитъ въ томъ, что королевская власть во Франціи всегда была ограничена властью народа.

Свободныя французскія учрежденія, доказываетъ Готманъ, восходятъ еще къ временамъ древней Галліи: ибо она состояла изъ нѣсколькихъ небольшихъ государствъ, въ которыхъ короли пользовались лишь ограниченною властью. Покоренные римлянами, галлы все время тяготились ихъ игомъ, предпринимая многочисленныя возстанія противъ побѣдителей. Германцы, свергнувшіе римское владычество, были приняты ими съ энтузіазмомъ. Между ними и находились будущіе владыки страны, франки, самое имя которыхъ обозначаетъ людей свободныхъ. Они установили монархію, сохранивъ при этомъ свободу: ибо рабство не состоитъ въ томъ, чтобы повиноваться королю, а въ томъ, чтобы склоняться передъ тираномъ. Государи, созданные ими, были не тиранами, а охранителями ихъ вольностей. Изъ соединенія франковъ съ галлами произошелъ франко-галльскій или французскій народъ, первымъ королемъ котораго былъ Хильдерикъ.

У франковъ короли были выборными. Назначая королей, народъ могъ и низлагать ихъ; это повторялось часто, начиная съ низложенія перваго короля Хильдерика. Народъ имѣлъ также участіе въ дѣлахъ управленія. Тираннія была невозможной. Въ той или другой формѣ суверенитетъ всегда принадлежалъ или всему народу (ad universitatem civium) - или, по крайней мѣрѣ, собранію благородныхъ (nobilium); Капетинги сохранили этотъ старинный порядокъ: народное собраніе и при нихъ удержало свой авторитетъ. Го-

сударственные чины продолжали собираться.

Наилучшій образъ правленія - продолжаетъ Готманъ, переходя на почву теоріи, - состоитъ въ соединеніи трехъ элементовъ: монархическаго, аристократическаго и демократическаго. Аристократія необходима, какъ посредствующій членъ между королемъ и народомъ. При такомъ образѣ правленія обезпечивается и качество общихъ рѣшеній, и свобода отдѣльныхъ лицъ. Еще римляне, ставя выше всего благо народа, поручали верховную власть народнымъ собраніямъ. Едва ли гдѣ-либо, кромѣ Турціи, существуетъ управленіе, въ которомъ граждане не сохраняли бы нѣкоторой свободы, а она состоитъ исключительно въ правѣ держать собранія. Поэтому правители, отнимая эту свободу, являются нарушителями исконныхъ правъ народа. Они перестаютъ быть королями и становятся тиранами. Готманъ указываетъ на Людовика XI, какъ на того короля, который первый сталъ нарушать добрые законы предковъ; это и создало глубокую рану, послужившую началомъ всѣхъ бѣдствій. Мѣсто народнаго собранія заступило ораторство адвокатовъ. Юристы и практики начали заправлять всѣмъ. Государственные чины перестали дѣйствовать.

Таково въ общихъ чертахъ содержаніе любопытнаго сочиненія Готмана. Позднѣйшей исторической наукѣ не трудно было вскрыть слабыя стороны въ историческихъ построеніяхъ писателя; но на современниковъ Готмана они произвели тѣмъ болѣе сильное впечатлѣніе, что напомнили имъ преданія старой Франціи, преданія, которыхъ не успѣли еще забыть. Въ то время, когда абсолютизмъ утверждался, и когда легисты давали ему принципіальное обоснованіе, Готманъ настаиваетъ на верховныхъ правахъ народа и говоритъ о границахъ королевской власти, вытекающихъ одинаково и изъ традицій прошлаго, и изъ требованій теоріи. Легко замѣтить, что подъ народнымъ правленіемъ онъ понимаетъ не демократическій режимъ, а ту форму государственнаго устройства, которая дѣйствовала прежде во Франціи подъ именемъ Генеральныхъ штатовъ, собиравшихся періодически изъ представителей трехъ сословій: дворянства, духовенства и горожанъ. Онъ не ищетъ новыхъ вольностей, а хочетъ лишь возродить старыя права, которыми пользовалась прежняя Франція. Онъ всюду апеллируетъ къ исторіи и къ авторитету прошлаго. Его либерализмъ зарождается на почвѣ средневѣковыхъ воспоминаній, подогрѣтыхъ протестантской враждой къ католической монархіи.

Еще интереснѣе другое сочиненіе, которое появилось вскорѣ послѣ книги Готмана подъ именемъ "Vindiciae contra tyrannos" - "Защита противъ тирановъ". Вопросъ объ авторѣ этой книги, скрывшемся подъ псевдонимомъ Юнія Брута, до сихъ поръ остается спорнымъ. Послѣ того, какъ утвердилось было мнѣніе о принадлежности сочиненія гугеноту Ланге, Бейль вновь защищаетъ мысль объ авторствѣ Дюплесси-Морнэ. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что авторъ этой книги - протестантъ, вышедшій изъ той же партіи, что и Готманъ, и одинаково съ нимъ возмущенный религіозными преслѣдованіями.

Любопытно отмѣтить, что въ предисловіи авторъ рѣзко нападаетъ на Макіавелли, называя его угодникомъ тирановъ, учившимъ ихъ укрѣплять свою власть. Мы знаемъ уже, что упрекъ этотъ не совсѣмъ точенъ, ибо Макіавелли, давая совѣтъ князьямъ, имѣлъ въ виду не столько укрѣпленіе ихъ власти, сколько задачу государственнаго устроенія. Однако, французскіе политики, нападавшіе на Макіавелли, ясно и вѣрно сознавали одно, - что для итальянскаго писателя традиціи прошлаго и авторитетъ старины не имѣютъ значенія, что во имя государственной цѣли онъ готовъ оправдать всякія новшества, хотя бы это былъ самый безграничный деспотизмъ. Во Франціи на это не рѣшались даже монархисты, вродѣ Бодена. Тѣмъ болѣе подобное неуваженіе къ прошлому должно было найти себѣ осужденіе у писателей либеральныхъ, которые склонны объяснять всю систему Макіавелли, какъ результатъ угодничества тираннамъ. Юній Брутъ хочетъ противопоставить этой системѣ твердыя начала государственнаго права.

Книга его раздѣляется на четыре части, соотвѣтственно четыремъ разбираемымъ въ ней вопросамъ. Уже первый вопросъ обнаруживаетъ намъ и поводъ къ написанію сочиненія, и тенденцію автора. "Обязаны ли подданные повиноваться князю, если онъ даетъ предписанія, противныя волѣ Божіей?" - спрашиваетъ Юній Брутъ и отвѣчаетъ на этотъ вопросъ отрицательно: "Богу слѣдуетъ повиноваться болѣе, чѣмъ человѣку" - такъ говоритъ само священное писаніе. Но какъ бы принимая во вниманіе новыя теоріи, въ которыхъ королевская власть объявляется божественной, а король называется воплощеннымъ Богомъ, - припомнимъ хотя бы Грассайля, выдержку изъ котораго мы привели выше, - Юній Брутъ считаетъ необходимымъ присоединить къ словамъ писанія нѣкоторые аргумен-

ты. Богъ - замѣчаетъ онъ, существуетъ самъ по себѣ, король же - по благодѣянію Божію. Сотворивъ міръ изъ ничего, Богъ является его истиннымъ собственникомъ, князья суть лишь намѣстники его, а намѣстникамъ повинуются только изъ уваженія къ тому, кого они замѣщаютъ. Поэтому то королямъ и надо повиноваться лишь въ томъ случаѣ, когда они соблюдаютъ волю своего Господина.

"Но можно ли сопротивляться князю, нарушающему законъ Божій? продолжаетъ свои вопросы Брутъ. На это онъ отвѣчаетъ утвердительно: народъ долженъ воздерживать князей-богоотступниковъ отъ разоренія церкви, и если онъ не дѣлаетъ этого, то съ него взыщется Богомъ. Впрочемъ, право сопротивленія должно принадлежать не частнымъ лицамъ, а должностнымъ; если же эти послѣднія поддерживаютъ князя, то каждый городъ и каждая отдѣльная область имѣютъ право сопротивляться. Но ни въ какомъ случаѣ это право не можетъ принадлежать толпѣ, которую Брутъ называетъ чудовищемъ съ многочисленными головами. Подъ народомъ, разъясняетъ онъ, слѣдуетъ разумѣть его представителей (qui universum populi coetum representant). Но когда должностныя лица даютъ сигналъ къ возстанію, народъ долженъ за ними слѣдовать. И если говорятъ, что со времени Христа запрещено употреблять оружіе для защиты церкви, то это невѣрно. Евангеліе не запрещаетъ употребленіе меча; а какое лучше употребленіе можно для него придумать, какъ не защиту вѣры?"

До сихъ поръ рѣчь шла о дѣлахъ церкви. Юній Брутъ не ограничивается, однако, церковной областью и, постепенно усиливая свои требованія, въ третьей части ставитъ еще болѣе общій вопросъ: "Позволительно ли противодѣйствовать тиранну, такъ или иначе угнетающему и разрушающему государство?" Этотъ вопросъ переводитъ насъ изъ церковной области на почву политики. Рѣшеніе его дается съ точки зрѣнія народнаго верховенства. Авторъ доказываетъ, что народъ устанавливаетъ царей, и хотя они получаютъ свою власть отъ Бога, но не иначе, какъ чрезъ посредство народа и для его пользы. Когда народъ переноситъ свою власть въ руки представителей, то эти избранники народные продолжаютъ стоять надъ государями. Они участвуютъ въ управленіи, воздерживаютъ князей отъ произвола и низлагаютъ тирановъ. Къ числу такихъ представителей народныхъ авторъ относитъ и собранія трехъ чиновъ во Франціи. Если замѣтятъ, прибавляетъ онъ, что короли

пріобрѣли абсолютную власть и что народъ всюду потерялъ свободу, то на это слѣдуетъ отвѣтить, что противъ народа нѣтъ давности; народъ не умираетъ и всегда можетъ требовать назадъ утраченную имъ свободу.

Наконецъ, Юній Брутъ ставитъ четвертый и послѣдній вопросъ: "Имѣютъ ли право сосѣди изъ другихъ странъ помогать народу противъ тирановъ?" Онъ отвѣчаетъ и на этотъ вопросъ утвердительно: всѣ члены церкви, какъ общечеловѣческой организаціи, выходящей за предѣлы одного народа - обязаны защищать ее отъ притѣсненій; человѣколюбіе требуетъ, чтобы мы помогали ближнимъ.

Вопросы и отвѣты Юнія Брута свидѣтельствуютъ о томъ, что въ его эпоху всѣ центробѣжныя силы Среднихъ вѣковъ возстаютъ противъ новаго государственнаго строя. Сословное представительство и церковный космополитизмъ вновь противопоставляются государственному абсолютизму и національной обособленности. Макіавелли хвалилъ тѣхъ, которые національное благо цѣнятъ выше спасенія своей души. Протестантскіе публицисты стоятъ на противоположной точкѣ зрѣнія: они не хотятъ знать національныхъ перегородокъ и государственныхъ границъ. Религіозный интересъ для нихъ выше всего этого, но не интересъ теократическій, не власть церкви надъ міромъ, а свобода ея членовъ. Это былъ космополитизмъ протестантской церкви, а не католической.

Сопоставляя "Vindiciae contra tyrannos" съ "Франко-Галліей" Готмана, мы должны прійти къ заключенію, что Юній Брутъ, несмотря на преобладаніе въ его сочиненіи богословскихъ и философскихъ аргументовъ надъ историческими, стоитъ въ сущности на той точкѣ зрѣнія, что и Готманъ. Раздраженные религіозными преслѣдованіями со стороны абсолютной власти, оба они ищутъ оплота для свободы совѣсти и одинаково находятъ его въ возвратѣ къ средневѣковому сословному представительству; у Юнія Брута, какъ и у Готмана, понятіе о народномъ верховенствѣ, которое они противопоставляютъ королевскому абсолютизму, сводится къ понятію объ извѣстномъ представительствѣ изъ высшихъ сословій и сановниковъ. Все это прямо заимствовано изъ недавняго прошлаго. Ни о какомъ расширеніи правъ народныхъ здѣсь нѣтъ и рѣчи. Радикализмъ Брута сводится къ тому, что онъ признаетъ возстаніе за органическое явленіе государственной жизни и возводитъ его до степени права.

Нѣкоторыя подробности въ разсужденіяхъ Брута еще болѣе обнаруживаютъ, что все его представленіе о государствѣ цѣликомъ заимствовано изъ Среднихъ вѣковъ. Въ основѣ государственной жизни лежитъ, по его мнѣнію, договоръ, по которому князь обязывается править согласно съ закономъ, а народъ подъ этимъ условіемъ обязывается повиноваться. Если этотъ договоръ не заключается явно, то повсюду онъ подразумѣвается самъ собою; онъ вытекаетъ изъ закона природы; ибо что можетъ быть противнѣе природѣ, какъ не то, чтобы народъ самъ наложилъ на себя цѣпи. Вездѣ, гдѣ государство заслуживаетъ этого названія, такой договоръ лежитъ въ его основѣ. Съ этой точки зрѣнія, государство есть не отношеніе властвованія и подчиненія, какъ понимаетъ его новая политическая наука, а отношеніе чисто-договорнаго характера. Но этимъ именно и отличается средневѣковое государство, какъ отъ позднѣйшаго, такъ и отъ болѣе ранняго - античнаго. Древнее государство - все равно, будетъ ли это греческій "πόλις", или римская "civitas",-является съ самаго начала единой гражданской общиной. Конечно, и въ этой общинѣ есть свои партіи, есть различныя общественныя группы; но правящіе элементы представляютъ извѣстное единство. Точно также въ новое время все болѣе утверждается тотъ государственный строй, который, - какова бы ни была его внутренняя организація, - является "совокупностью всѣхъ политическихъ силъ, мыслимыхъ, какъ единство", чтобы употребить выраженіе Лоренца Штейна. Общія рѣшенія и законодательныя постановленія являются здѣсь результатомъ совмѣстной дѣятельности государственныхъ органовъ, а не продуктомъ договора или соглашенія. Не такъ было въ Средніе вѣка: договоръ являлся здѣсь обычной практикой политической жизни. Въ средневѣковомъ государствѣ князь и народъ не представляютъ единаго цѣлаго, а стоятъ другъ противъ друга, какъ самостоятельные субъекты права. Договоры между ними дѣйствительно заключаются, и государство не только въ теоріи, но и на практикѣ имѣетъ характеръ договорнаго отношенія. Феодальная организація, утверждающаяся постепенно въ средневѣковой Европѣ, какъ нельзя болѣе способствовала договорному характеру государственнаго быта. Вассальныя отношенія феодаловъ къ королямъ, по самому происхожденію своему, покоились на идеѣ договора. Обязанности, которыя вассалы на себя принимали, не были результатомъ верховныхъ рас-

Единство | Договоръ | Единство

поряженій государственной власти, а послѣдствіемъ добровольныхъ соглашеній обѣихъ сторонъ. Вассалы были обязаны дѣлать для своего сюзерена только то, за что получили лен. Сроки воинской службы и обязательные платежи были наранѣе опредѣлены; и если сюзеренъ желалъ большаго, ему не оставалось ничего иного, какъ вступить въ новое соглашеніе съ феодаломъ и взамѣнъ требованій пообѣщать ему новыя льготы. Для подобныхъ договоровъ организуются постепенно даже правильныя собранія или съѣзды, подъ именемъ курій или парламентовъ. Изъ этихъ курій и вырабатывается постепенно средневѣковое сословное представительство. Не входя въ подробности развитія и организаціи средневѣковыхъ сословныхъ учрежденій, замѣтимъ только, что дѣятельность ихъ сохранила тѣ же договорныя черты, которыми они отмѣчены при самомъ своемъ происхожденіи. Во Франціи, напримѣръ, договоры штатовъ съ правительствомъ были явленіемъ обычнымъ: требованіе новыхъ налоговъ постоянно сопровождается обѣщаніемъ реформъ, или отмѣной какихъ-либо стѣсненій.

Юній Брутъ, какъ и многіе публицисты его направленія, не выдумали идеи договора между правителями и народомъ, а только вспомнили явленія старой средневѣковой дѣйствительности. Въ эпоху утверждавшагося абсолютизма они возродили идею представительства, и въ этомъ смыслѣ теоретически подготовили тотъ элементъ новѣйшаго правового государства, который сталъ его неотъемлемой принадлежностью. Новое народное представительство значительно отличается отъ средневѣковаго сословнаго, и новое государство не раздробляется болѣе, на договаривающіяся политическія силы, какъ во времена феодализма. Мы укажемъ впослѣдствіи, какъ позднѣйшая теорія сумѣла сочетать новый принципъ государственнаго единства съ идеей представительства. Писатели XVI в., и въ томъ числѣ Юній Брутъ, не могутъ разрѣшить еще этой задачи и противопоставляютъ принципу единаго государства идею договорнаго соглашенія. Несомнѣнно, однако, что, какъ средневѣковыя вольности и представительныя собранія послужили зародышемъ основъ позднѣйшаго правового государства, такъ идеи Готмана и Юнія Брута, возродившихъ память объ этихъ вольностяхъ, послужили первымъ проявленіемъ того сложнаго литературнаго движенія, которое привело къ созданію новой теоріи государства. Монтескье говорилъ, что новая свобода зародилась въ лѣсахъ Гер-

маніи, и мы невольно вспоминаемъ его слова, изучая либеральныя теоріи XVI в., первые корни которыхъ пришлось бы отыскивать въ глубинѣ Среднихъ вѣковъ.

Мы упомянули уже, что либеральная теорія Юнія Брута получаетъ радикальный характеръ вслѣдствіе защиты имъ права возстанія. Формулируя кратко свое воззрѣніе, онъ утверждаетъ, что повиноваться слѣдуетъ только князьямъ, которые исполняютъ законъ, тираннамъ же, которые его нарушаютъ, слѣдуетъ сопротивляться. Это различіе между княземъ и тиранномъ становится ходячимъ мѣстомъ въ публицистикѣ XVI в. Для возстающихъ партій оно служитъ предлогомъ къ оправданію ихъ возстанія. Появляются даже теоріи, подробно разсматривающія вопросъ о тираннобійствѣ и, какъ бы въ соотвѣтствіи съ политикой Макіавелли, который возвелъ въ принципъ отсутствіе всякихъ нравственныхъ сдержекъ для правителей, создаются ученія, которыя защищаютъ такое же отсутствіе сдержекъ для народа. Смутная эпоха ожесточенной вражды и постоянныхъ опасностей приводила обѣ партіи къ крайнимъ выводамъ, въ которыхъ политика совершенно отрѣшилась отъ нравственности. Судьба хотѣла, чтобы проповѣдь тираннобійства впервые была примѣнена не къ князьямъ, которые угнетали свободу совѣсти, а къ тѣмъ, которые хотѣли дать ей извѣстное признаніе. Генрихъ III и Генрихъ IV погибли отъ руки фанатиковъ, вышедшихъ изъ среды непримиримыхъ католиковъ.

Что касается дальнѣйшей судьбы либеральныхъ идей во Франціи XVI в., то онѣ были здѣсь воспроизведены съ извѣстными модификаціями и въ ученіяхъ католическихъ писателей. Движеніе Лиги, которая ставила своей цѣлью сохраненіе незыблемыхъ основъ католицизма, имѣло также и политическій характеръ. Когда руководители Лиги обѣщали возвратить провинціямъ "ихъ старинныя права и вольности, какія были во времена Хлодвига, перваго короля христіанскаго", они выражали въ сущности тѣ же стремленія, которыя такъ ярко обнаруживаются въ произведеніяхъ протестантскихъ писателей, Готмана и Юнія Брута. Главный теоретикъ Лиги Буше повторялъ лишь идеи Юнія Брута, когда онъ, называя пустыми болтунами защитниковъ божественнаго установленія власти, настаиваетъ на ея договорномъ происхожденіи и на вытекающей отсюда зависимости ея отъ народа. Отмѣтимъ также, что и католическіе писатели не болѣе становились на почву демократической те-

оріи, чѣмъ протестантскіе. Идея народнаго суверенитета и у нихъ носитъ всѣ черты своего происхожденія изъ средневѣковыхъ притязаній, сословныхъ и теократическихъ*). Лабитъ справедливо замѣчаетъ, что демократическая идея у публицистовъ XVI в. была не болѣе, какъ фикціей, лишенной искренности внутренняго убѣжденія и служившей исключительно для цѣлей партійной борьбы.

Неудивительно, если въ эту эпоху представительныя учрежденія не могли водвориться во Франціи. Пять разъ собирались Генеральные штаты съ 1560 по 1598 гг. Они успѣли подготовить много важныхъ законодательныхъ проектовъ, но прекратить внутреннія смуты они не могли. Религіозный фанатизмъ, партійные раздоры проявлялись здѣсь каждый разъ съ новой силой. Враждующія стороны не могли притти ни къ какому соглашенію, такъ какъ требованія ихъ были діаметрально противоположны: протестанты добивались религіозной свободы, а католики настаивали на ея угнетеніи; одни хотѣли, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ уступокъ въ свою пользу, другіе не могли представить себѣ ничего иного, какъ безусловнаго господства католицизма, съ полнымъ запрещеніемъ всякихъ отступленій отъ него. Требовалось, очевидно, вмѣшательство нѣкоторой нейтральной и высшей силы для того, чтобы прекратить эти противорѣчія и раздоры**).

Глава IV-ая.

БОДЕНЪ И БОССЮЭТЪ.

Въ противоположность только что разсмотрѣннымъ ученіямъ, Боденъ высказываетъ и развиваетъ теорію государственнаго единства.

---

*) *О демократическихъ ученіяхъ Лиги см. цѣнное изслѣдованіе* L a b i t t e "De la demokratie chez les predicateurs de la Ligue", 1836. *Ср. также статью* Ranke "Die Idee der Volkssouveränetät in den Schriften der Iesuiten" (Sämtliche Werke, B.24, 1872).

**) *Краткій очеркъ развитія представительныхъ учрежденій во Франціи можно найти въ сочиненіи* Ч и ч е р и н а *"О народномъ представительствѣ", кн. III, изд. II. 1899.*

Основная практическая тенденція его опредѣляется той потребностью мира и порядка, которая такъ настоятельно чувствовалась во Франціи въ концѣ XVI в. Религіозныя междоусобія и смуты настолько утомили французское общество, что болѣе мирные элементы его ничего не желали такъ сильно, какъ водворенія порядка. При этомъ взоры всѣхъ невольно обращались на монархическую власть, которая одна, по условіямъ того времени, могла выполнить задачу умиротворенія враждующихъ сторонъ. Фанатизмъ народа, подстрекаемаго католическимъ духовенствомъ, феодальныя притязанія и обостренная вражда религіозныхъ партій, — все это оставляло мало надеждъ на успѣшный результатъ мирныхъ стремленій, исходившихъ изъ среды самого общества и не опиравшихся на поддержку власти. Но сторонники монархіи хорошо сознавали, что та система теократическаго консерватизма, которая такъ неудачно испробована была на практикѣ, представляла слишкомъ шаткую почву для государственнаго порядка. Церковь охотно давала свои благословенія монархамъ, но подъ условіемъ охраны и защиты своихъ притязаній. На практикѣ обыкновенно оказывалось, что отъ государства требовалась не только защита данной церкви, вступавшей съ нимъ въ союзъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и преслѣдованіе всѣхъ прочихъ церквей, считавшихся еретическими. Духъ нетерпимости отъ церкви передавался къ государству. Результатомъ этого были междоусобныя смуты, въ которыхъ правительство само принимало участіе, вмѣсто того, чтобы прекращать ихъ силою своего авторитета. Естественно было поэтому для тѣхъ, кто становился на стражу порядка, требовать, чтобы государство отрекалось, наконецъ, отъ исключительнаго покровительства какой-либо одной церкви и чтобы оно относилось съ одинаковой терпимостью ко всѣмъ религіямъ и ко всѣмъ исповѣданіямъ. Это былъ тотъ идеалъ чисто-свѣтскаго государства, отрѣшившагося отъ теократическихъ традицій, который сталъ идеаломъ новаго политическаго развитія. Этотъ идеалъ былъ уже съ ясностью намѣченъ у Макіавелли. Реформація съ ея религіозными задачами отодвинула его практическое осуществленіе; но порожденная ею борьба заставила стремиться къ нему съ тѣмъ большею настойчивостью. Выразителемъ этихъ стремленій является Боденъ.

Свѣтское государство — такова первая черта того политическаго идеала, который казался этому писателю единственнымъ выхо-

домъ изъ гражданской борьбы. Въ защитѣ различныхъ вѣроисповѣданій у Бодена можно открыть извѣстный индеффферентизмъ, тотъ самый индеффферентизмъ, который нѣсколько позднѣе заставлялъ Генриха IУ мѣнять одну религію на другую для достиженія извѣстнаго политическаго результата. Боденъ разсматриваетъ вѣроисповѣдный вопросъ по преимуществу съ точки зрѣнія государственной пользы. Религіозные споры, разсуждаетъ онъ, и колеблютъ истину въ умахъ, и производятъ раздоры; государственный порядокъ, вслѣдствіе этого, расшатывается. Вообще, когда въ государствѣ нѣсколько вѣроисповѣданій, это для него выгоднѣе; если бы ихъ было только два, они легко могли бы вступить другъ съ другомъ въ борьбу. Но къ этому политическому доводу Боденъ присоединяетъ и указаніе на невозможность принуждать къ вѣрѣ: "Никого нельзя заставить вѣрить противъ воли. Всѣ эти соображенія заставляютъ его выступить защитникомъ свободы совѣсти. Онъ былъ однимъ изъ первыхъ представителей идеи вѣротерпимости, которая становится постепенно признаннымъ началомъ жизни и неотъемлемой принадлежностью правового государства, какъ оно складывается въ новое время. Въ этомъ отношеніи, какъ защитникъ религіозной свободы, онъ съ полной ясностью понимаетъ призваніе новаго политическаго развитія.

Вмѣстѣ съ тѣмъ Боденъ ясно сознаетъ, что то государство, которое въ его время водворяется въ жизни, есть государство, объединенное подъ одной властью, отрѣшившееся отъ феодальной раздробленности и отъ феодальныхъ ограниченій, налагаемыхъ на власть необходимостью договорныхъ соглашеній съ феодалами. Это сознаніе, въ связи съ увѣренностью въ преимуществахъ новаго порядка вещей, побуждаетъ его съ большей настойчивостью подчеркивать единство и абсолютизмъ верховной власти.

Верховная власть, согласно его разъясненіямъ, прежде всего должна быть постоянной. Какъ бы ни была она всемогуща, но если она представляетъ собою лишь временное порученіе, вродѣ римской диктатуры, она не будетъ верховной. Только перенесенная на лицо всецѣло и на неопредѣленный срокъ она можетъ сохранить свое верховное значеніе.

Она должна быть, далѣе, абсолютной и неограниченной, свободной отъ какихъ-либо связывающихъ ее условій. Полномочія ея проявляются въ томъ, что она можетъ по своей волѣ издавать и отмѣнять любые законы. Лицо, облеченное этою властью, ограничено божескими

и естественными законами, но оно выше всякихъ человѣческихъ законовъ. Оно не можетъ быть связано ни постановленіями своихъ предшественниковъ, ни своими собственными законами, ни вообще какими бы то ни было иными ограниченіями. Всѣ подобныя ограниченія противорѣчатъ существу верховной власти. Вотъ почему, если бы даже суверенъ далъ обѣщаніе вѣчно соблюдать какіе-либо законы, то его обѣщаніе не могло бы имѣть силы; ибо верховный органъ не можетъ отказаться отъ своего существеннаго права: измѣнять законы соотвѣтственно съ общественными нуждами.

Верховная власть должна быть, наконецъ, едина и недѣлима; она не можетъ допускать никакихъ органовъ, которые стояли бы надъ нею, или рядомъ съ нею.

Таковъ взглядъ Бодена на природу верховной власти. Юристы нашего времени не безъ основанія интересуются этимъ взглядомъ, такъ какъ въ немъ заключается одинъ изъ догматовъ современной государственной науки. Понятіе о верховной власти, усвоенное современными государственниками, представляетъ собою не что иное, какъ воспроизведеніе идей Бодена съ нѣкоторыми дополненіями, вытекшими изъ послѣдующаго развитія политической мысли. Неограниченность верховной власти и ея безраздѣльное господство надъ подчиненными органами — такова основная черта новаго политическаго быта. Необходимо прибавить, что и эта черта представляетъ собою основной элементъ правового государства. Средневѣковыя договорныя отношенія, разрушавшія единство власти, вмѣстѣ съ тѣмъ разрушали почву для господства права. Общество было отдано произволу соперничавшихъ феодальныхъ силъ, надъ которыми не было инстанціи достаточно авторитетной, чтобы положить конецъ ихъ раздорамъ. Господство единой власти, возвышающейся надъ всѣми прочими, являющейся воплощеніемъ идей права и порядка, рано или поздно становится необходимымъ требованіемъ общественной жизни. Единое право, одинаково обязательное для всѣхъ, одинаково господствующее надъ слабыми и сильными, требуетъ для своего осуществленія и единой власти. Подъ единой властью здѣсь не разумѣется, конечно, власть единоличная. Англійскій парламентъ, какъ на этомъ настаиваютъ англійскіе юристы, представляетъ собою также верховную неограниченную власть, единую въ томъ смыслѣ, что рядомъ съ нею нѣтъ никакой другой равнозначительной власти*).

*) *См. объ этомъ классическія разъясненія Д а й с и въ его*

Каково бы ни было внутреннее устройство верховной власти, ст внѣшней стороны, какъ совокупное цѣлое, она всегда отличается тѣми свойствами, которыя были въ свое время указаны Боденомъ. Чтобы не приписывать, однако, французскому писателю излишнихъ заслугъ, замѣтимъ, что вѣрно указавъ принципъ новаго политическаго быта, онъ, съ одной стороны, излишне подчеркнулъ этотъ принципъ, съ другой - не далъ ему достаточнаго развитія. Увлекаясь реакціей противъ феодальной раздробленности, онъ слишкомъ односторонне понимаетъ принципъ единства; а наряду съ этимъ - и здѣсь обнаруживается сила недавнихъ преданій - онъ самъ не можетъ отрѣшиться отъ средневѣковыхъ воспоминаній.

Его односторонность сказывается въ томъ, что онъ понимаетъ единство, какъ нераздѣльность власти, выражающуюся въ исключительной принадлежности ея какому-либо одному органу. Вопреки дѣйствительной жизни и общепринятой теоріи, онъ отрицаетъ, чтобы власть могла принадлежать объединенной совокупности нѣсколькихъ органовъ. Такимъ образомъ, онъ не допускаетъ возможности конституціоннаго режима, который основывается на взаимодѣйствіи монарха и выборныхъ собраній, утверждая, что въ подобныхъ случаяхъ власть принадлежитъ всецѣло народу, который и является ея единственнымъ носителемъ. Когда же онъ говоритъ о монархіи, которая представляется ему вообще лучшей и идеальной формой государственной жизни, то онъ имѣетъ въ виду монархію неограниченную. Но такова была сила традиціи, что, отрицая возможность смѣшанныхъ формъ и настаивая на абсолютизмѣ монархической власти, Боденъ впадаетъ иногда въ тонъ Готмана и забываетъ всякую теоретическую послѣдовательность. Онъ не можетъ отрѣшиться отъ долговременной практики сословнаго представительства, покоившейся на договорахъ представителей съ королемъ относительно взиманія налоговъ, и не видитъ противорѣчія въ томъ, чтобы соединить неограниченность власти съ требованіемъ обязательнаго согласія народа на взиманіе податей. Подобное требованіе является органической принадлежностью представительныхъ формъ, но въ подробныхъ формахъ нельзя говорить о неограниченной власти монарха. Если согласіе народнаго представительства необходимо для проведенія высшихъ законодательныхъ актовъ, то въ такомъ случаѣ представи-

---

сочиненіи: "Основы государственнаго права Англіи".

тельное собраніе является участникомъ верховной власти, наряду и вмѣстѣ съ государемъ. Между тѣмъ Боденъ, настаивая на томъ, что монархическая власть должна быть неограниченной, вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаетъ, что взиманіе податей не можетъ совершаться безъ согласія гражданъ на томъ основаніи, что нельзя брать чужого имущества помимо воли его владѣльца. Замѣчая, что въ Англіи народъ не платитъ налоговъ, если его не созываютъ, онъ спѣшитъ прибавить "Не слѣдуетъ думать, однако, чтобы у другихъ королей было болѣе силы, чѣмъ у англійскаго, такъ какъ нѣтъ государства въ мірѣ, во власти котораго было бы собирать подати по своему усмотрѣнію." Въ данномъ случаѣ Боденъ какъ бы повторяетъ слова Филиппа де-Коммина, большого поклонника Людовика XI, который, несмотря на свою приверженность дѣлу абсолютизма, утверждалъ, что "нѣтъ на землѣ такого короля или сеньора, который бы имѣлъ власть наложить хотя бы грошъ на своихъ подданныхъ безъ ихъ согласія." Въ данномъ случаѣ де-Комминъ, какъ и Боденъ, не рѣшались высказаться противъ стараго обыкновенія, которое срослось со всѣми понятіями французскаго общества. Они не могли еще связать безъ противорѣчій идей, принадлежавшихъ двумъ различнымъ эпохамъ развитія. Замѣтимъ, однако, что у Бодена эта оговорка въ пользу старыхъ правъ является не болѣе какъ частнымъ отступленіемъ отъ общаго хода его разсужденій. Въ общемъ онъ принадлежитъ къ новому времени. Послѣ него политическая мысль дѣлаетъ много шаговъ. Главная задача, которую онъ ставитъ и разрѣшаетъ далѣе, состоитъ въ томъ, чтобы выяснить и установить гарантіи для правомѣрнаго дѣйствія власти. Идея правового государства развивается, вслѣдствіе этого, съ большей широтой и полнотой; но принципъ единаго суверенитета, какъ необходимаго фундамента для господства единаго права уже не забывается болѣе.

Прибавимъ въ заключеніе, что книга Бодена, такъ рѣшительно порвавшаго съ тенденціей теократическаго консерватизма, не могла не вызвать нападокъ со стороны католическихъ политиковъ. Нѣкто Де-ла-Серръ написалъ о ней отзывъ подъ заглавіемъ: "Докладъ королю о гибельныхъ ученіяхъ, содержащихся въ книгѣ Бодена." Де-ла-Серръ видитъ въ Боденѣ скрытаго кальвиниста, который защищаетъ свою партію и возбуждаетъ протестантовъ къ возстанію. Такъ была понята гуманная проповѣдь широкой вѣротерпимости, съ помощью которой Боденъ хотѣлъ устранить всякія поводы къ внут-

ренним смутам и междоусобной борьбѣ*). Послѣ Бодена французская политическая литература не имѣла крупных представителей вплоть до XVIII в. Извѣстный интересъ представляетъ развѣ только ученіе Боссюэта, писателя XVII столѣтія, который явился въ свою эпоху наиболѣе виднымъ теоретикомъ абсолютной монархіи. Сочиненіе его было издано лишь послѣ его смерти въ 1709 г.; но весь тонъ его - продуктъ XVII вѣка и тѣхъ увлеченій монархической идеей, которыя были столь свойственны этому вѣку. Боссюэтъ не пошелъ далѣе Бодена; напротивъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ дѣлаетъ даже шагъ назадъ сравнительно съ своимъ предшественникомъ. Но сочиненіе его особенно любопытно въ томъ отношеніи, что написанное католическимъ епископомъ, оно знаменуетъ собою полный разрывъ съ ученіемъ Среднихъ вѣковъ о главенствѣ духовной власти надъ свѣтской. Съ этой точки зрѣнія оно представляетъ вѣрное отраженіе духа времени.

Сочиненіе Боссюэта называется "Политика, извлченная изъ собственныхъ словъ священнаго писанія" (Politique tiree des propres paroles de l'Ecriture Sainte). Какъ видно изъ самаго заглавія, основной источникъ и авторитетъ для Боссюэта тотъ же, что и для Среднихъ вѣковъ, но онъ извлекаетъ отсюда совершенно иные выводы.

Какъ многіе писатели его направленія, Боссюэтъ высказываетъ убѣжденіе, что важнѣйшимъ элементомъ для человѣческаго общества является власть. Общество не можетъ существовать иначе, какъ подчиняясь единой власти: въ противномъ случаѣ оно было бы предоставлено произволу человѣческихъ страстей. Только власть образуетъ необходимую связь между гражданами и полагаетъ, такимъ образомъ, прочный фундаментъ для общественной жизни. Но для того, чтобы служить истинной выразительницей общественнаго порядка, власть должна сочетаться съ закономъ. Ибо одинъ законъ сто-

---

*) *Главнымъ сочиненіемъ о Боденѣ до сихъ поръ остается солидное изслѣдованіе:* B a u d r i l l a r t "Bodin et son temps", 1853. *Сопоставленіе идей Бодена о суверенитетѣ съ позднѣйшими ученіями см. въ спеціальныхъ монографіяхъ, написанныхъ на эту тему, а именно въ монографіяхъ* N a n c k e, L a n d m a n n *и см. также главу о Боденѣ въ учебникѣ* R e h m 's "Geschihte der Staatsrechtswissenschaft".

итъ выше интересовъ и страстей; только онъ можетъ дать надлежащее направленіе власти. Воздвигаясь надъ обществомъ и установляя для него законы, власть создаетъ государство, которое и предоставляетъ собою организацію для охраны жизни и спокойствія гражданъ. Въ виду столь важнаго значенія государства, каждый долженъ любить свое отечество и жертвовать для него даже собственной жизнью. Патріотическое чувство, столь мало свойственное служителямъ католической церкви, ясно проглядываетъ у Боссюэта. Но Боссюэтъ не только патріотъ: онъ монархистъ и сторонникъ свѣтской власти, готовый изъ за этого вступать въ противорѣчіе съ притязаніями папскаго престола. Характеризуя различные образы правленія, онъ съ особенной любовью останавливается на монархіи, къ которой относится съ почти религіознымъ почтеніемъ. Всѣ формы правленія, думаетъ онъ, имѣютъ свои законныя основанія; но монархія самая древняя и самая распространенная изъ нихъ. Большинство народовъ или сохраняетъ ее, или возвращается къ ней, испытавъ другія формы. Это наиболѣе естественная и наиболѣе прочная форма, а вслѣдствіе того и наиболѣе сильная. Понятно, что Боссюэтъ - противникъ договорнаго возникновенія монархіи, на которое постоянно ссылались оппозиціонныя ученія. Монархическая власть не происходитъ отъ договора царя съ народомъ: происхожденіе ея божественное. Богъ ставитъ царей, чтобы управлять черезъ нихъ людьми. Поэтому, прибавляетъ Боссюэтъ, престолъ царскій есть вмѣстѣ съ тѣмъ престолъ Божій, и величіе царя есть истеченіе и подобіе Божьяго величія.

Приводя царскую власть въ зависимость отъ божественнаго установленія, Боссюэтъ видитъ въ этомъ единственное ограниченіе монарховъ. Возвышая ихъ надъ подданными, онъ напоминаетъ имъ о страхѣ Божіемъ, о томъ отчетѣ, который они должны дать Богу, о той высокой отвѣтственности, которая на нихъ лежитъ. Но онъ не считаетъ необходимымъ какихъ-либо границъ власти со стороны человѣческихъ учрежденій и законовъ. Монархическая власть, по самому существу своему, должна быть верховной и неограниченной. Монархъ не изъятъ отъ подчиненія законамъ, поясняетъ Боссюэтъ, и у народовъ образованныхъ абсолютизмъ власти совмѣщается съ господствомъ законности. Однако, въ качествѣ гарантій законности, Боссюэтъ исключительно указываетъ на страхъ Божій. Люди стара-

ются изобрѣсти различныя средства для предупрежденія злоупотребленій со стороны монарховъ. Но вмѣсто того, чтобы напрасно мучиться, отыскивая подобныя средства, лучше вспомнить о тѣхъ ограниченіяхъ, которыя указаны самимъ Богомъ. Всѣ они заключаются въ религіи. Безнаказанность въ отношеніи къ людямъ подвергаетъ царей тѣмъ большимъ наказаніямъ отъ Бога, отъ котораго никто не уйдетъ.

Защищая абсолютизмъ монархической власти, Боссюэтъ совершенно послѣдовательно стоитъ за полную независимость ея отъ папскаго владычества. Въ Декларацiи 1682 г., которой онъ былъ вдохновителемъ, мы находимъ ясно выраженное требованіе обособленія свѣтской области и духовной. "Мы объявляемъ, говорится здѣсь, "что святой Петръ и его преемники, викаріи Іисуса Христа, какъ и вся церковь, получили отъ Бога власть только въ духовной области, а не въ свѣтской. Іисусъ Христосъ сказалъ, что царство Его не отъ міра сего и что слѣдуетъ воздавать Кесарю Кесарево, а Богу Божіе. Мы объявляемъ поэтому, что короли и суверены не подчинены никакой церковной власти въ свѣтскихъ дѣлахъ, что они не могутъ быть ни прямо, ни косвенно низложены по распоряженію главы церкви, что подданные не могутъ быть освобождены отъ повиновенія имъ и что правила эти должны безусловно исполняться, какъ согласныя съ словомъ Божіимъ, съ преданіемъ отцовъ церкви и съ примѣрами святыхъ."

Боссюэтъ не можетъ, впрочемъ, отрѣшиться созершенно отъ теократической точки зрѣнія въ томъ смыслѣ, что и онъ требуетъ отъ государей охраны истинной вѣры. Религія есть опора государства, и князья должны блюсти ея неприкосновенность. Рекомендуя въ этомъ отношеніи, по преимуществу, мѣры кротости, Боссюэтъ не чуждается, однако, и преданій инквизиціи съ ея суровыми казнями. Проповѣдь нетерпимости вновь повторяется у него, вѣкъ спустя, послѣ убѣдительныхъ аргументовъ Бодена въ пользу чистосвѣтскаго направленія политики.

Ученіе Боссюэта соотвѣтствуетъ тому историческому моменту, когда монархическая власть достигаетъ во Франціи высшей точки своего развитія въ лицѣ Людовика XУI. То превознесеніе власти, которымъ она окружена была при этомъ монархѣ, передавалось политической мысли и нашло себѣ вѣрное отраженіе въ разсмотрѣнной теоріи: у Боссюэта монархическая власть находитъ свою апоѳеозу.

Глава V-ая.

АНГЛІЙСКІЯ УЧЕНІЯ XVI-ГО И XVII-ГО СТОЛѢТІЙ.

Переходя къ обзору англійскихъ доктринъ, мы должны начать съ того ученія, которое, въ отличіе отъ разсмотрѣнныхъ выше, выросло подъ непосредственнымъ вліяніемъ явленій экономической исторіи. Не конфликты власти и свободы, а противорѣчія бѣдности и богатства даютъ главную тему для построеній Томаса Мора*) Этому писателю было суждено придумать классическое обозначеніе для мечтательныхъ проектовъ и несбыточныхъ идеаловъ. Со времени Мора всякій разъ, когда практическіе политики желаютъ подчеркнуть неосуществимость какихъ-либо плановъ, они говорятъ: это - утопія. Таково было заглавіе небольшой книжки англійскаго писателя, которое въ переводѣ на русскій языкъ означаетъ: несуществующее, или небывалое, мѣсто. Однако, обращаясь къ чтенію его книги, мы убѣждаемся, что рѣчь въ ней идетъ не объ однихъ небывалыхъ мѣстахъ или неслыханныхъ пожеланіяхъ: мы вскорѣ замѣчаемъ, что передъ нами критика англійскихъ порядковъ, сопровождаемая изображеніемъ идеала, можетъ быть, утопическаго, но довольно стараго по своимъ основамъ. Этотъ идеалъ есть общеніе имуществъ, о которомъ, со времени Платона, мечтали писатели самыхъ различныхъ направленій. Въ Средніе вѣка этотъ идеалъ пріобрѣлъ широкое распространеніе, подкрѣпленный христіанскимъ представленіемъ о преимуществахъ бѣдности, которая ничего не ищетъ, и о томъ предполагаемомъ общеніи имущественныхъ благъ, которое существовало когда то во времена первобытной невинности. Древняя христіанская церковь устами Амвросія и папы Григорія I объявляла, что земля и плоды ея предназначены одинаково для всѣхъ людей, въ ихъ общее пользованіе. Позднѣйшіе представители церкви восприняли это ученіе. Вѣнскій соборъ 1267 г. выразилъ его во введеніи къ постановленіямъ, которыя были имъ

---

*) *О Томасѣ Морѣ см. статьи В и п п е р а "Утопія Томаса Мора" ("Міръ Божій", мартъ 1896), и Я н ж у л а "Будущій вѣкъ" (въ сборникѣ: "Въ поискахъ лучшаго будущаго" 1893). См. также* K a u t s k y "Thomas Mor und seine Utopie".

изданы. Ѳома Аквинскій, завершитель средневѣковой философіи признаетъ общеніе имуществъ согласнымъ съ естественнымъ правомъ. Извѣстный "Roman de la rose" ("Романъ о розѣ"), этотъ любопытный памятникъ средневѣковаго міросозерцанія, даетъ цѣлую историческую концепцію, въ которой отъ водворенія собственности на землѣ выводятся всѣ общественныя бѣдствія. Къ предположенію объ утраченномъ мирѣ и единствѣ между людьми, смѣнившемся обособленностью и враждою, присоединялась въ Средніе вѣка жажда подвига и спасенія, изъ которой вытекалъ тотъ же результатъ, - осужденіе частной собственности и стремленій къ пріобрѣтенію богатствъ. "Презирай земныя богатства, чтобы ты могъ пріобрѣсти небесныя", говорилъ Вернардъ Клервосскій. Ту же мысль высказывалъ Ѳома Аквинскій, когда онъ считалъ необходимымъ условіемъ для христіанской любви добровольную бѣдность. Всѣ эти заявленія христіанскаго соціализма весьма близки къ Платоновскому идеалу по тѣмъ нравственнымъ задачамъ, во имя которыхъ они высказываются. Но у Платона средствомъ для реализаціи этихъ задачъ признается всемогущее государство, которому всѣ частные помыслы и стремленія приносятся въ жертву. Средневѣковый соціализмъ, напротивъ, имѣетъ въ виду личное благо и личное спасеніе.

Что касается спеціально Англіи, то здѣсь, задолго до Томаса Мора, соціалистическія идеи были уже высказаны. Чтобы не ходить слишкомъ далеко, мы можемъ ограничиться указаніемъ на XIУ в., когда въ поэмѣ Уильяма Ленгленда и въ проповѣдяхъ такъ называемыхъ лоллардовъ, нашли для себя выраженіе стремленія къ уравненію матеріальныхъ благъ. Стремленія эти были обусловлены кризисомъ въ народномъ хозяйствѣ Англіи, который былъ связанъ съ жестокимъ опустошеніемъ, произведеннымъ въ XУ-I в. въ рядахъ промышленнаго класса "Черной смертью", т.е. чумою. Половина населенія Англіи была унесена этой страшной болѣзнью. Среди рабочаго класса смертность была, конечно, особенно сильной. Предложеніе рабочихъ рукъ уменьшилось; заработная плата возросла. Поля оставались безъ обработки, промышленныя предпріятія стояли въ бездѣйствіи. Это вызвало жалобы со стороны предпринимателей и сильнѣйшую репрессію со стороны правительства противъ наемныхъ рабочихъ. Правительство между прочимъ постановило (въ 1349 г.), чтобы мужчины и женщины, какого бы то ни было состоянія, здоровые и моложе шестидесяти лѣтъ, не имѣющіе собственности, слу-

жили нанимателю, который того потребуетъ, за плату, которая существовала въ данной мѣстности за два года до начала чумы. Отказъ въ повиновеніи наказывался заключеніемъ въ тюрьму. Статутъ 1351 г. еще точнѣе опредѣлилъ заработную плату и запретилъ рабочимъ покидать свой приходъ, въ поискахъ за лучше оплачиваемой работой. Такимъ образомъ, своими постановленіями правительство поддерживало стремленія крупныхъ капиталистовъ и землевладѣльцевъ къ новому закрѣпощенію рабочихъ, освобожденныхъ ранѣе. Такъ началась соціальная борьба, которая разразилась крестьянскимъ возстаніемъ 1381 г.*) Поэма Ленгленда, вышедшаго изъ народной среды, вѣрно передаетъ духъ этого времени. Герой поэмы — Петръ Пахарь, бѣдный землевладѣлецъ, изображается здѣсь человѣкомъ, знающимъ правду и способнымъ указать пути къ ней. "Научи меня", обращается къ нему съ просьбою рыцарь: "и, клянусь Христомъ, я постараюсь исправиться."

Правда, которую знаетъ Петръ Пахарь, состоитъ въ томъ, чтобы высшіе заботились о низшихъ и чтобы всѣ трудились въ потѣ лица своего. Религіозные завѣты перемѣшиваются у Ленгленда съ жалобами бѣднаго люда; проповѣдь равенства и общаго труда подкрѣпляется санкціей христіанской религіи. Ленглендъ увѣщеваетъ рыцарей обращаться снисходительно и справедливо съ рабочими. "Хотя крестьянинъ здѣсь на землѣ и твой подчиненный, но тамъ на небѣ можетъ случиться и такъ, что онъ удостоится высшаго мѣста и большаго блаженства, чѣмъ ты. Поступай же справедливѣе и живи, какъ должно. На томъ свѣтѣ трудно будетъ разобрать, кто рыцарь и кто крестьянинъ." Около того же времени происходитъ полурелигіозное, полусоціальное движеніе лоллардовъ, самымъ видным представителемъ которыхъ въ эту эпоху былъ Кентскій священникъ Джонъ Боллъ. Въ движеніи этомъ приняли участіе бѣдные капелланы, близко стоявшіе къ народу, раздѣлявшіе его нужды и печали. Ихъ проповѣди, подъ вліяніемъ событій времени, получи-

---

*) *См. объ этомъ возстаніи интересное сочиненіе* П е т р у ш е в с к а г о , *"Возстаніе Уота Тайлера", 1897. Краткія свѣдѣнія о томъ же предметѣ, равно какъ и объ идеяхъ Ленгленда и и лоллардовъ можно найти въ переводныхъ сочиненіяхъ* Г и б б и н с а *"Англійскіе реформаторы", и* Г р и н а *"Краткая исторія англійскаго народа", вып. I (на русск. яз.).*

ли характеръ обличительной критики всего общественнаго строя Англіи. Что говорили въ своихъ проповѣдяхъ лолларды, объ этомъ можно судить по слѣдующему отрывку изъ одной проповѣди Джона Болла: "Почему тѣ, кого мы называемъ лордами, важнѣе насъ? Чѣмъ они это заслуживаютъ и почему держатъ они насъ въ рабствѣ? Если мы всѣ происходимъ отъ одного и того же отца и той же матери, отъ Адама и Евы, то какъ могутъ они доказать, что они лучше насъ? Вѣдь вся разница между нами и ими состоитъ лишь въ томъ, что они заставляютъ насъ работать и пріобрѣтать для нихъ то, что они затѣмъ расточаютъ въ своемъ высокомѣріи. Они одѣты въ бархатъ и мѣха, а мы - въ плохое сукно. У нихъ - вина, пряности и хорошій хлѣбъ; у насъ - овсяныя лепешки съ соломой да вода для питья. У нихъ - досугъ и пышные дворцы; а у насъ - забота и трудъ, и дождь, и вѣтеръ на поляхъ. А между тѣмъ отъ насъ, отъ нашего труда идетъ то, чѣмъ держится государство." Болдъ прибавляетъ, что дѣла въ Англіи только тогда пойдутъ хорошо, когда имущества станутъ общими и когда не будетъ болѣе разницы между крестьянами и помѣщиками. Англійскій историкъ Гринъ утверждаетъ, что въ проповѣди Джона Болла, котораго лендлорды считали сумасшедшимъ, Англія впервые услышала провозглашеніе естественнаго равенства и правъ человѣка. Здѣсь не было, конечно, стройной теоріи, но были совершенно опредѣленныя требованія и заявленія. Характерная особенность этихъ требованій заключалась въ томъ, что они были не однимъ отраженіемъ христіанскаго идеала, какъ въ Средніе вѣка, а вмѣстѣ съ тѣмъ и отзвукомъ жизненныхъ явленій, совершавшихся въ экономическомъ строѣ Англіи.

Эти историческія справки даютъ намъ право сказать, что "Утопія" Томаса Мора, по своимъ основнымъ требованіямъ, не была новостью для его страны. Общеніе имущества и трудъ, обязательный для всѣхъ, - этого одинаково хотѣли Уильямъ Ленгландъ и Джонъ Боллъ, какъ и многіе другіе изъ ихъ сторонниковъ и предшественниковъ. Не новы были и мотивы, заставившіе Мора формулировать вновь старыя требованія. Мы лучше всего ознакомимся съ этими мотивами, обратившись къ его сочиненію.

"Утопія" написана въ видѣ разговора, происходившаго въ Антверпенѣ между авторомъ, пріятелемъ его Петромъ Эгидіемъ и путешественникомъ Рафаиломъ Голодеемъ. Рафаилъ побывалъ въ чу-

жихъ странахъ и передаетъ разговаривающимъ съ нимъ результаты своихъ наблюденій. Собесѣдники спрашиваютъ, между прочимъ, его, не случилось ли ему посѣтить Англію. Рафаилъ оказывается ознакомленнымъ и съ англійскими порядками. Отвѣчая Мору и его пріятелю, онъ передаетъ имъ цѣлую бесѣду, которую ему пришлось однажды вести по этому поводу, въ бытность его въ Англіи, за обѣдомъ у епископа Кентерберійскаго. Кто то изъ гостей епископа задумалъ защищать суровыя наказанія, которымъ подвергаютъ въ Англіи воровъ, вѣшая ихъ по 20 сразу на одной висѣлицѣ. Рафаилъ возсталъ противъ подобныхъ рѣчей и замѣтилъ, что гораздо лучше было бы обратить вниманіе на причины, которыя заставляютъ людей воровать. Попытка выяснить эти причины приводитъ его къ изображенію экономической жизни Англіи въ началѣ XVI вѣка. Здѣсь то Моръ вкладываетъ въ уста путешественника Рафаила любопытныя замѣчанія объ англійскихъ порядкахъ, тѣмъ болѣе цѣнныя, что они представляютъ собою результатъ непосредственныхъ наблюденій. Историки и экономисты пользуются этими наблюденіями, какъ цѣнными историческими свидѣтельствами.

Основная причина, изъ которой проистекаютъ различныя соціальныя бѣдствія, а въ томъ числѣ и усиленныя кражи, заключается, по мнѣнію Рафаила, въ крайней бѣдности низшихъ классовъ. Богатство сосредоточено въ рукахъ немногихъ, а ряды бѣдныхъ постоянно пополняются новыми членами. Изъ различныхъ причинъ, порождающихъ это явленіе, Моръ въ особенности подчеркиваетъ одно обстоятельство, тяжко отражающееся на положеніи трудящихся классовъ въ Англіи. Обстоятельство это есть расширеніе овцеводства въ ущербъ хлѣбопашеству.

Томасъ Моръ, очевидно, имѣетъ здѣсь въ виду тотъ процессъ огораживанія полей, который въ половинѣ XV столѣтія принялъ въ Англіи такіе угрожающіе размѣры. Подъ вліяніемъ быстраго развитія суконныхъ мануфактуръ и возросшаго спроса на шерсть, разведеніе овецъ для полученія съ нихъ шерсти сдѣлалось чрезвычайно выгоднымъ занятіемъ. Крупные землевладѣльцы всюду спѣшатъ перейти отъ хлѣбопашества къ овцеводству, которое представляло тѣмъ болѣе удобствъ, что требовало лишь небольшого количества рабочихъ рукъ. И вотъ прежнія открытыя поля, на которыхъ находили себѣ работу и пропитаніе безземельные крестьяне, издавна сидѣвшіе на землѣ крупныхъ собственниковъ или арендовавшіе ее на

срокъ, замѣняются обширными огороженными пастбищами. "Благодаря этой системѣ", разсказываетъ Моръ, "овцы, можно сказать, пожираютъ людей. Крупные и мелкіе помѣщики и даже эти добрые люди - аббаты, не довольствуясь старой рентой, которую приносили ихъ фермы.... бросаютъ земледѣліе, ломаютъ дома своихъ крестьянъ и разводятъ овецъ. Для того, чтобы жадный и ненасытный стяжатель могъ огородить нѣсколько тысячъ акровъ земли, землепашцевъ сгоняютъ съ ихъ участковъ, прибѣгая къ обманамъ и грубымъ притѣсненіямъ, или же при помощи всякихъ несправедливостей заставляя ихъ продавать все... И когда эти несчастные люди, скитаясь по чужимъ мѣстамъ, истратятъ все, - что имъ остается дѣлать, какъ не воровать и затѣмъ по всѣмъ правиламъ справедливости быть повѣшенными, или же просить милостыни? Но и въ этомъ послѣднемъ случаѣ ихъ бросятъ въ тюрьму за то, что они не работаютъ, между тѣмъ какъ никто не даетъ имъ работы. Вѣдь, довольно и одного пастуха, чтобы заниматься скотоводствомъ на такомъ количествѣ земли, для обработки котораго подъ пашню потребовалось бы много рукъ."

Такъ изображаетъ Моръ бѣдствія низшаго класса, которыя были естественнымъ послѣдствіемъ расширенія пастбищъ. Понятно, поэтому, что ближайшій совѣтъ, который, устами Рафаила, онъ даетъ англійскимъ порядкамъ, состоитъ въ томъ, чтобы прекратить процессъ этого расширенія. "Положите", говоритъ онъ, "предѣлъ ограживанію полей, остановите это чрезмѣрное накопленіе богатствъ въ рукахъ немногихъ; возстановите земледѣліе и урегулируйте шерстяную промышленность." Однако, все это не болѣе, какъ палліативы. Продолжая разговоръ, Рафаилъ высказываетъ, наконецъ, свою главную мысль: нынѣшній порядокъ вещей покоится на ложныхъ основаніяхъ; вездѣ, гдѣ существуетъ частная собственность, неизбѣжны всевозможныя несправедливости и бѣдствія. Единственный путь къ общему счастію заключается въ томъ общеніи имуществъ, которое еще Платонъ считалъ необходимымъ условіемъ идеальнаго политическаго быта. Собесѣдники Рафаила замѣчаютъ ему, что это едва ли осуществимо, такъ какъ при подобномъ порядкѣ исчезнетъ побужденіе къ труду, а общаго имущества не хватитъ на всѣхъ. Рафаилъ спокойно отвѣчаетъ, что онъ не удивляется ихъ сомнѣніямъ: они не могутъ представить то, чего не видѣли; между тѣмъ какъ онъ, путешествуя по чужимъ странамъ, былъ и въ такомъ го-

сударствѣ, гдѣ установленъ коммунизмъ, и гдѣ царствуетъ велѣдствіе этого полное довольство. Это государство и есть Утопія. Разсмотримъ, вмѣстѣ съ Моромъ, черты изображаемаго имъ идеальнаго устройства.

Утопія представляетъ собою островъ, имѣющій форму полумѣсяца, концы котораго сближаются такимъ образомъ, что, открывая доступъ въ обширную гавань, вмѣстѣ съ тѣмъ представляютъ выгоды для защиты отъ внѣшнихъ нападеній. Это - островъ исключительный и благословенный Богомъ: прекрасное положеніе у моря; чудная природа, однимъ словомъ - всѣ внѣшнія преимущества. Впрочемъ, въ комбинаціяхъ автора эти внѣшнія условія не имѣютъ особаго значенія; для него гораздо важнѣе внутреннее устройство Утопіи, на которое и мы должны, поэтому, обратить главное вниманіе.

Какъ во многихъ проектахъ этого рода и въ планѣ Мора мы встрѣчаемся съ извѣстной искусственностью и придуманной правильностью политическаго устройства. На островѣ Утопіи все точно соразмѣрено и опредѣлено, начиная съ количества городовъ и кончая образомъ жизни гражданъ. По разсказу Рафаила, на идеальномъ островѣ находится 54 города съ точно отмежеваннымъ для каждаго изъ нихъ пространствомъ земли. Отмѣтимъ любопытную черту въ устройствѣ этихъ городовъ: въ Утопіи каждый городъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и центръ деревенской жизни. Вокругъ каждаго города лежатъ поля, предназначенныя для горожанъ, которые поочередно занимаются ихъ обработкой. Ежегодно половина жителей переселяется на эти поля изъ города, уступая свои городскіе дома тѣмъ, которые въ свою очередь переходятъ въ городъ. Такимъ образомъ, по истеченіи двухъ лѣтъ, происходитъ полное передвиженіе всѣхъ жителей. Всѣ обязаны по прошествіи извѣстнаго срока заниматься земледѣліемъ. Мы не можемъ не отмѣтить здѣсь у Мора реакціи противъ возраставшей въ его время обрабатывающей промышленности и стремленія поднять земледѣльческій трудъ.

Но самыми основными условіями жизни Утопійцевъ являются два начала, объясняющія всѣ преимущества ихъ быта: общность имущества и обязанность труда. Начала эти проводятся на островѣ Утопіи весьма послѣдовательно. Ни у кого изъ Утопійцевъ нѣтъ своего дома или поля; всѣ жители постоянно переходятъ изъ города въ деревню и обратно, лишенные возможности пріобрѣсти привычку

нѣтъ малой родины,
но лишь большая

къ какому либо опредѣленному мѣсту. Что касается труда, то для каждаго, кромѣ земледѣлія, обязательно еще извѣстное ремесло. Одни ученые и литераторы избавлены отъ физическаго труда, чтобы имѣть возможность всецѣло предаваться умственной работѣ. Но никому не позволяется оставаться празднымъ. Начальники смотрятъ за тѣмъ, чтобы каждый исполнялъ свое дѣло: въ этомъ и состоитъ ихъ главная обязанность. Однако, жители Утопіи не обременены непосильнымъ трудомъ. Они работаютъ всего шесть часовъ въ день, а остальное время проводятъ въ отдыхѣ, въ бесѣдахъ и въ литературныхъ занятіяхъ. Такъ какъ въ Утопіи работаютъ всѣ, то и шестичасового труда достаточно для удовлетворенія всѣхъ потребностей гражданъ. Здѣсь нѣтъ праздныхъ людей: нѣтъ и тѣхъ мнимыхъ нуждъ и пустыхъ прихотей, для удовлетворенія которыхъ тратится столько времени въ другихъ обществахъ.

Выработанные продукты сносятся въ общіе дома, откуда каждый гражданинъ получаетъ затѣмъ все необходимое. При постоянномъ изобиліи запасовъ начальникамъ нѣтъ нужды отказывать кому-либо въ его требованіяхъ, а гражданамъ нѣтъ повода требовать лишняго. Въ общее пользованіе поступаютъ и съѣстные припасы, которые употребляются начальствующими для общихъ обѣдовъ.

Таковы, въ самыхъ общихъ чертахъ, основы жизни Утопійцевъ, благодаря которымъ на островѣ ихъ изгнана бѣдность и обезпечено полное благосостояніе всѣхъ. Для тѣхъ, кто рисуетъ подобные планы, всегда возникаетъ вопросъ: какимъ образомъ можетъ быть достигнуто согласное содѣйствіе всѣхъ общему благу? Ожидать ли отъ новыхъ условій жизни, что они передѣлаютъ человѣческую природу и превратятъ невольныхъ тружениковъ нашего времени въ безкорыстныхъ работниковъ на пользу общую? Или сохранить и для новаго быта нѣкоторые устои старой общественности, скрѣпляющіе центробѣжныя силы современной жизни? Что касается Мора, то онъ становится на сторону второго рѣшенія. Онъ не рѣшается допустить, чтобы и въ благословенной странѣ, какою является Утопія, людямъ могла быть предоставлена полная свобода. Онъ думаетъ, что и здѣсь должны остаться нѣкоторые связующіе элементы, нѣкоторые твердые устои общественности.

Прежде всего онъ считаетъ необходимымъ сохранить въ Утопіи принципъ авторитета и власти. И въ семейной жизни, и въ обще-

Авторитетъ власти и Религія - опоры общественности.

ственныхъ отношеніяхъ Утопійцы подчиняются руководству старшихъ. Глава семьи господствуетъ и надъ женою, и надъ всѣми младшими членами своего рода. Патріархальное начало свято соблюдается на идеальномъ островѣ. Съ другой стороны, для обезпеченія общественнаго порядка признается необходимымъ бдительный надзоръ начальствующихъ. Они должны слѣдить и за регулярнымъ исполненіемъ обязательныхъ работъ и за правильнымъ ходомъ потребленія. Въ управленіи острова проведено выборное начало; но для предупрежденія заговоровъ - совѣщанія о правительственныхъ дѣлахъ внѣ общественныхъ собраній запрещены подъ страхомъ смерти.

Другой опорой общественности Моръ признаетъ религію. Гуманистъ и человѣкъ новаго времени, онъ не стоитъ за какое-либо опредѣленное вѣроисповѣданіе. Среди жителей Утопіи допускаются различныя религіи, полная вѣротерпимость царствуетъ здѣсь. Но тѣ, которые не признаютъ никакой религіи, не допускаются къ общественнымъ должностямъ. Такіе люди, по мнѣнію Утопійцевъ, ищутъ только собственнаго наслажденія и стараются обходить законъ, если онъ имъ непріятенъ. Невѣрующимъ запрещаются даже разсужденія съ частными лицами, во избѣжаніе врднаго вліянія на нихъ. Высокое положеніе религіи въ государствѣ Утопійцевъ сказывается въ необыкновенномъ почетѣ, которымъ окружаются ея служители. Они изображаются въ сочиненіи Мора, какъ нѣкоторыя высшія существа, какъ святые и чистые люди, предъ которыми благоговѣйно преклоняются всѣ. Имъ довѣряется воспитаніе дѣтей; предъ словомъ ихъ смолкаютъ частные раздоры; въ битвахъ они являются примирителями враждующихъ сторонъ.

Всѣ описанныя черты роднятъ соціализмъ Мора съ основами стараго быта, въ которомъ какъ религіозному, такъ и патріархальному началамъ принадлежало столь высокое значеніе. Старое и новое, воспоминанія о прошломъ и мечты о будущемъ прихотливо сочетаются въ его построеніи. Чтобы отмѣтить еще одинъ случай подобнаго сочетанія, укажемъ, наконецъ, на двойственное отношеніе Мора къ цѣли человѣческой жизни. Авторъ Утопіи - человѣкъ эпохи Возрожденія. Онъ не требуетъ подавленія удовольствій и всеобщаго отреченія отъ міра. Напротивъ, въ его государствѣ господствуетъ жизнерадостное міросозерцаніе и спокойное наслажденіе всѣмъ, что даетъ человѣку природа. Пріятныя умственныя занятія и веселыя бесѣды, прогулки въ прекрасныхъ садахъ, музыка въ часы отдохно-

венія и обѣда - разнообразятъ жизнь утопійцевъ. Если не все человѣческое счастіе, то, по крайней мѣрѣ, главная его часть, разъясняетъ Моръ, заключается, по мнѣнію Утопійцевъ, въ удовольствіи. Однако, рядомъ съ этимъ новымъ духомъ высказывается у Мора и средневѣковое представленіе о высокомъ значеніи подвижничества: и въ Утопіи есть люди, которые отказываются отъ міра и счастья, посвящаютъ себя тяжелымъ непріятнымъ работамъ и выносятъ суровый искусъ самоотреченія. Чѣмъ болѣе отдаются они своей задачѣ, тѣмъ выше ихъ нравственное удовлетвореніе и тѣмъ скорѣе достигаютъ они своей цѣли - вѣчнаго блаженства.

Во всѣхъ этихъ сочетаніяхъ стараго съ новымъ мы узнаемъ того Мора, который, по описанію его біографовъ, горячо желалъ общественной реформы и весь былъ проникнутъ уваженіемъ къ духу патріархальности, который, въ качествѣ гуманиста, радостно и бодро смотрѣлъ на міръ и вмѣстѣ съ тѣмъ носилъ подъ одеждой власяницу, предаваясь тайному аскезу. Стоя на рубежѣ двухъ эпохъ, онъ умѣлъ примирять въ себѣ ихъ противорѣчія, сохраняя свойственную ему отъ природы гармонію душевнаго настроенія.

Закончивъ изображеніе идеальнаго общественнаго быта, Моръ еще разъ повторяетъ свою основную мысль и свою завѣтную надежду: справедливость и счастіе только тогда воцаряются среди людей, когда устранено будетъ неправильное распредѣленіе богатствъ и когда осуществится идеалъ общенія имуществъ. Въ сильныхъ и яркихъ выраженіяхъ онъ рисуетъ бѣдственное положеніе рабочаго класса и высказываетъ убѣжденіе, что только съ уничтоженіемъ частной собственности водворится въ существующихъ государствахъ блаженная жизнь, которой наслаждаются Утопійцы.

Такъ, на самомъ рубежѣ новаго времени, въ произведеніи англійскаго гуманиста намѣчается одна изъ главнѣйшихъ проблемъ, и до сихъ поръ волнующихъ европейскую мысль. Въ началѣ XVI в. мягкій и сострадательный Моръ, наблюдая аграрную революцію, совершавшуюся на его глазахъ, и, тронутый бѣдствіями трудящагося класса, ставитъ уже такъ называемый рабочій вопросъ, являясь, такимъ образомъ, провозвѣстникомъ одного изъ важнѣйшихъ теченій новой политической мысли.

Среди современниковъ Моръ встрѣтилъ большое сочувствіе своимъ построеніямъ. И, что особенно любопытно, его хвалятъ не только за благородство стремленій, но и за практическую мудрость.

Самый изощренный опытъ въ дѣлахъ человѣческихъ, замѣчаетъ одинъ писатель, не оставляетъ ничего болѣе желать въ удачномъ описаніи республики Утопійцевъ. Духовныя лица находятъ въ Утопіи вѣрный образъ того устройства, которое осуществлено было первыми христіанами. Оттого ли, что бѣдствія низшихъ классовъ, которыхъ Моръ взялъ подъ свою защиту, были слишкомъ ощутительны, или, можетъ быть, оттого, что къ идеалу писателя относились слишкомъ теоретически, какъ къ прекрасной мечтѣ, которой далеко до осуществленія, — только всѣ дали объ его сочиненіи самые лестные отзывы, свидѣтельствующіе объ истинномъ энтузіазмѣ его первыхъ читателей. Самъ король Генрихъ VIII высказываетъ автору живѣйшіе знаки вниманія. Онъ предлагаетъ ему сначала богатую пенсію, а затѣмъ привлекаетъ на государственную службу, чтобы возвести, наконецъ, на высокій постъ канцлера Англіи. Быть можетъ, не безъ вліянія Мора въ 1517 г., т.е. годъ спустя послѣ появленія "Утопіи", были образованы комиссіи для производства разслѣдованій по аграрному вопросу въ различныхъ графствахъ, а вслѣдъ затѣмъ приняты мѣры противъ огораживанія. Впослѣдствіи, начиная съ Елизаветы, процессъ огораживанія вновь совершается безпрепятственно, и крестьяне попрежнему сгоняются съ пахотныхъ земель, увеличивая собою число безработныхъ и нищихъ. Неудивительно, поэтому, если всѣ оппозиціонныя партіи со времени Томаса Мора включали въ свою программу требованіе снести изгороди и возвратиться къ системѣ открытыхъ полей. Но ни одна изъ партій, выступавшихъ впослѣдствіи съ подобными предложеніями, не была столь близка, по своему духу, къ ученію Мора, какъ партія коммунистовъ XVIIв., получившихъ названіе дигеровъ. Когда успѣхи революціи, приведшей къ власти народную партію, породили во многихъ надежды на близкую возможность коренныхъ реформъ, были заявлены и требованія аграрнаго переустройства, при помощи котораго безземельные могли бы получить надѣлы для обработки. Дигеры не желаютъ, впрочемъ, полнаго нарушенія пріобрѣтенныхъ правъ и отмѣны существующей собственности: они предъявляютъ лишь притязанія на общественныя пустоши и на государственныя земли, требуя ихъ націонализаціи. Теоретикомъ этой партіи явился Джерардъ Винстанле. Самаго бѣглаго ознакомленія съ его взглядами достаточно, чтобы обнаружить близкое родство ихъ съ идеалами Мора. И для Винстанле главная бѣда современнаго общества состоитъ въ томъ, что

оно преграждаетъ бѣднымъ возможность получать въ свое пользованіе землю и этимъ лишаетъ ихъ средствъ пропитанія. Идеалъ Винстанле состоитъ въ томъ, чтобы земля стала общимъ достояніемъ всѣхъ, и чтобы всѣ трудились для общаго блага. Рисуя идеалъ будущаго коммунизма и мечтая объ его осуществленіи, Винстанле ничего такъ не боится, какъ возможнаго возстановленія собственности, и потому онъ спѣшитъ придумать суровое наказаніе для тѣхъ, кто захотѣлъ бы назвать землю своей. Виновный въ томъ долженъ быть поставленъ къ позорному столбу; его проступокъ записывается на дощечкѣ, которая привѣшивается къ его груди въ теченіе года. На все это время онъ объявляется рабомъ и употребляется на принудительныя работы. Если же кто либо, для возстановленія собственности прибѣгаетъ къ возстанію, онъ долженъ быть присужденъ къ смерти. Кажется, нѣтъ необходимости характеризовать далѣе идеалъ Винстанле, чтобы получить возможность сблизить его съ Утопіей Мора. Не можетъ быть сомнѣнія, что англійскіе коммунисты XVII в. читали произведенія своего родоначальника и вдохновлялись его идеалами.

Мы упомянули объ англійскихъ подражателяхъ Мора въ XVII в. Въ XVI столѣтіи онъ нашелъ себѣ сторонника въ Италіи, въ лицѣ Кампанеллы, который, очевидно, увлекся также и Платономъ. Но эта итальянская передѣлка идей англійскаго коммуниста не представляетъ самостоятельнаго интереса. Мы ограничимся, поэтому, простымъ упоминаніемъ о ней, чтобы перейти теперь къ дальнѣйшему обзору англійскихъ ученій.

Глава VI-ая.

ПОЛИТИЧЕСКІЯ УЧЕНІЯ АНГЛІИ ВЪ ЭПОХУ РЕФОРМАЦІИ И РЕВОЛЮЦІИ.

До сихъ поръ мы говорили о тѣхъ доктринахъ, которыя были вызваны къ жизни промышленными кризисами Англіи. Руководящей цѣлью этихъ доктринъ было устраненіе бѣдности и установленіе равномѣрнаго матеріальнаго довольства всѣхъ. Предъ этой заботой вопросъ о личности и ея правахъ, о гарантіяхъ свободы и совѣсти оставался въ тѣни: въ это время онъ не былъ, очевидно, въ Англіи той злобой дня, изъ за которой поднимались страсти и возгоралась по-

жизнь — основа.

лемика. Если мы обратимся къ "Утопіи" Мора, то мы должны будемъ отмѣтить, что свобода личности вовсе не составляетъ предмета его главныхъ заботъ. Утопійцы обезпечены матеріально; но они подчинены строгому контролю; жизнь ихъ размѣрена и опредѣлена; они не могутъ свободно располагать собою; даже мелочи ихъ быта, вродѣ формы одежды и устройства домовъ, предусмотрѣны въ законѣ. Въ сочиненіи своемъ Моръ допускалъ принципъ религіозной вѣротерпимости; но напрактикѣ онъ держался иныхъ воззрѣній и съ нѣкоторой фанатической настойчивостью требовалъ преслѣдованія еретиковъ. Знаменитый канцлеръ Генриха VIII, столь популярный въ свое время, былъ во всякомъ случаѣ вѣрнымъ представителемъ современнаго ему общества, и по его взглядамъ мы можемъ составить себѣ понятіе о воззрѣніяхъ этого общества. Гуманистическое движеніе коснулось въ XVI в. Англіи, но Реформація въ ней только что начиналась, и ея великія идеи не успѣли еще проникнуть въ общественное сознаніе. Въ царствованіе Генриха VIII Реформація по удачному выраженію Вэрда, проявилась лишь въ томъ, что монастыри были ограблены, и на мѣсто папскаго главенства поставлено королевское." Она имѣла скорѣе политическое значеніе, чѣмъ религіозное, и была болѣе завершеніемъ старыхъ стремленій англійскихъ королей къ независимости отъ римскаго первосвященника, чѣмъ началомъ новыхъ отношеній. Еще со времени нормандскаго завоеванія папа не имѣлъ среди европейскихъ государей менѣе покорнаго сына церкви, чѣмъ англійскій король. Опираясь то на феодаловъ, то на массу народную, король англійскій не боится спорить съ папой и показываетъ ему неповиновеніе. Римская курія не разъ вынуждена была итти на уступки по отношенію къ Англіи, и Генрихъ VIII только подтвердилъ старыя притязанія своихъ предшественниковъ, когда со свойственной ему рѣшимостью, объявилъ себя въ 1534 г. главою англійской церкви. Вспоминая условія, при которыхъ совершился этотъ глубокій переворотъ въ церковномъ бытѣ Англіи, мы не можемъ не удивляться несоотвѣтствію между крупнымъ значеніемъ этого событія и ничтожностью повода, которымъ оно было вызвано. Семейный скандалъ развода, изъ за котораго Генрихъ рѣшился порвать съ Римомъ, ничего не объяснилъ бы намъ въ пониманіи причинъ англійской Реформаціи, если бы мы не имѣли въ виду и прежнія притязанія англійскихъ королей, и слабость связей, соединявшихъ ихъ съ Римомъ. Во всякомъ случаѣ, со стороны короля Реформа-

дія была болѣе внѣшнимъ дѣломъ, чѣмъ внутреннимъ переломомъ. Новая англиканская церковь не такъ уже была далека отъ католической. Во всѣхъ спорныхъ пунктахъ король и послушное ему духовенство становилось на сторону католицизма. Это былъ скорѣе католицизмъ безъ папы, чѣмъ настоящій протестантизмъ. Однако, со времени преемника Генриха VIII, Эдуарда VI, дѣло внутренняго религіознаго обновленія пошло успѣшнѣе, и, если оффиціальная церковь, наведшая свое выраженіе въ извѣстномъ исповѣданіи Кранмера, все еще держалась на почвѣ компромисса между католицизмомъ и протестантизмомъ, то народное сознаніе становилось все болѣе протестантскимъ. Это подтверждается какъ жестокими мѣрами Маріи Кровавой, очевидно, раздраженной сопротивленіемъ народа, такъ и покровительствомъ протестантизму со стороны Елизаветы, - покровительствомъ, которое являлось результатомъ практической необходимости. Продолжительное царствованіе Елизаветы было ознаменовано ростомъ той убѣжденной и стойкой фракціи протестантизма, которая получила названіе индепендентства, и которая не хотѣла знать никакихъ сдѣлокъ съ прошлымъ.

Съ этихъ поръ протестантскіе принципы вошли въ такую глубь народнаго сознанія, что малѣйшее стѣсненіе религіозной свободы должно было вызвать самый рѣшительный отпоръ. По свидѣтельству англійскихъ историковъ,*) уже къ концу XVI в. замѣчается перемѣна въ настроеніи англійскаго общества: оно становится глубоко-религіознымъ. Библія, сдѣлавшаяся отнынѣ доступной всѣмъ въ переводѣ, распространяется среди массъ и привлекаетъ общее вниманіе, какъ новое и неожиданное откровеніе. Стороннимъ наблюдателямъ, заѣзжающимъ въ эту эпоху въ Англію, кажется, что всѣ занимаются въ этой странѣ богословіемъ. Распространеніе пуританства подчеркнуло характеръ этой напряженной религіозности. Шумная веселость вѣка Елизаветы, проявляющаяся иногда такъ заразительно и непринужденно у Шекспира, смѣняется степенностью и серьезной сдержанностью. Примѣромъ этого новаго настроенія можетъ служить Мильтонъ въ позднѣйшую пору своего писательства, съ его любовью къ библейскимъ сюжетамъ, съ суровой нравственной выдержкой. Характеризуя Мильтона, Гринъ говоритъ, что мы не мо-

*) *См. напр. Г р и н а "Краткая исторія англійскаго народа", вып. II, отд. VII.*

нове очищение

жемъ представить его себѣ увлекающимся Шекспировскимъ Фальстафомъ. Можно къ этому прибавить, что нельзя вообразить и Шекспира зачитывающимся "Потеряннымъ раемъ" Мильтона. Міросозерцаніе двухъ вѣковъ было совершенно различное. Какъ будто бы духъ первоначальнаго христіанства повѣялъ вновь въ англійскомъ обществѣ и принесъ съ собою новое углубленіе религіозной жизни. Эта перемѣна въ настроеніи англійскаго общества должна была сказаться послѣдствіями не въ одной церковной области; она оставила глубокіе слѣды и въ сферѣ политики. Религіозная фракція "независимыхъ - индепендентовъ - готова была постоять за себя и за свою свободу, и на этой почвѣ должна была разыграться серьезная политическая борьба съ правительствомъ.

Еще 30 лѣтъ тому назадъ (въ 1868 г.) появилось интересное сочиненіе Вейнгартена подъ заглавіемъ: "Revolutionskirchen Englands", въ которомъ сдѣлана была, между прочимъ, попытка оцѣнить политическую роль индепендентства съ большей точностью, чѣмъ это дѣлали ранѣе. Намъ приходится теперь вспомнить заслуги Вейнгартена съ тѣмъ большею признательностью, что его взгляды получили, наконецъ, должную оцѣнку и дальнѣйшее развитіе. Въ 1892 г. проф. Ковалевскій, а три года спустя Гейдельбергскій ученый Іеллинекъ вновь вспомнили полузабытыхъ протестантскихъ политиковъ XVI и XVII столѣтій, чтобы подчеркнуть ихъ значеніе въ развитіи политической мысли новаго времени.*) Ковалевскій призналъ въ нихъ родоначальниковъ англійскаго радикализма и отмѣтилъ вмѣстѣ съ тѣмъ ихъ значеніе для образованія принциповъ французской революціи. Въ томъ же духѣ высказался Іеллинекъ. "Что до сихъ поръ считали дѣломъ революціи", замѣчаетъ онъ, „то на самомъ дѣлѣ есть плодъ реформаціи и ея бореній. Первымъ апостоломъ принциповъ революціи былъ не Лафайетъ, а Роджеръ Вильямсъ." - Но что же новаго внесли индепенденты въ оборотъ политической мысли?

Излагая французскія оппозиціонныя ученія, я старался подчеркнуть ту мысль, что при всемъ своемъ радикализмѣ они коренились въ сущности на почвѣ средневѣковыхъ преданій, и что ихъ конеч-

---

*) *См. статьи К о в а л е в с к а г о "Родоначальники англійскаго радикализма" ("Русская Мысль". 1892 г., январь, февраль, мартъ) и* I e l l i n e k "Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" (Heidelberg, 1895; *готовится новый переводъ).*

ной опорой являлись старыя права сословнаго представительства, которыя они хотѣли противопоставить утверждавшемуся абсолютизму. Идея представительства, какъ гарантія личной свободы, была тѣмъ результатомъ ихъ стремленій, который они запечатлѣли для развитія новаго времени. Въ этомъ отношеніи англійскія ученія непосредственно къ нимъ примыкали, если не исторически, то логически. Дальнѣйшій шагъ, который они дѣлаютъ, состоитъ въ томъ, что они впервые провозглашаютъ извѣстныя права личности неотчуждаемыми и прирожденными, независимыми даже отъ народнаго представительства. Историки политическихъ идей любятъ повторять, что "Декларація правъ человѣка и гражданина" есть результатъ естественнаго права и раціоналистической философіи. А между тѣмъ Ковалевскій и Іеллинекъ, вслѣдъ за Вейнгартеномъ, неопровержимо доказали, что французская декларація правъ есть не болѣе, какъ списокъ съ соотвѣтствующихъ американскихъ декларацій, и что эти послѣднія представляютъ собою выраженіе тѣхъ взглядовъ и требованій, которые привозили съ собой въ Америку англійскіе индепенденты, какъ плодъ политическихъ опытовъ, вынесенныхъ ими съ родины. Въ этомъ отношеніи родоначальникомъ всѣхъ позднѣйшихъ заявленій подобнаго рода слѣдуетъ считать индепендента Роджера Вильямса, который переселился въ Америку въ 1631 г. и явился здѣсь истиннымъ выразителемъ старыхъ индепендентскихъ традицій. Сущностью этихъ традицій издавна являлись начала безграничной вѣротерпимости и неотчуждаемой свободы совѣсти. Одинъ изъ наиболѣе яркихъ послѣдовательныхъ представителей индепендентства, Робинзонъ, хорошо выражалъ взгляды своей партіи, когда онъ говорилъ: "Я не могу достаточно оплакивать положеніе реформированныхъ церквей, которыя дошли до извѣстнаго предѣла въ религіозномъ вопросѣ и не хотятъ итти далѣе. Лютеране остановились на Лютерѣ, кальвинисты на Кальвинѣ; но если эти лица были въ свое время великими свѣточами, то они все же не могли проникнуть вполнѣ въ тайны божественной истины, и если бы они жили теперь, то они также охотно подчинились бы новому откровенію, какъ и тому, которое получили сначала. Ибо невозможно допустить, чтобы христіанство въ столь короткое время разсѣяло прежній мракъ, и чтобы вся полнота христіанскаго познанія могла раскрыться сразу."

Это убѣжденіе, что истина не раскрылась еще вполнѣ, что

нѣтъ предѣловъ ея исканію, представляетъ у Робинзона и его сторонниковъ прогрессивный элементъ религіозной жизни, рѣзко отличающій ихъ отъ консервативныхъ догматиковъ. Эта подвижность религіозной жизни сообщила ей характеръ вѣчнаго исканія, что такъ удачно отмѣчено въ наименованіи соотвѣтствующей части индепендентства сикерами, т.е. искателями. Сикерство было сродни квакерству, также ожидавшему постоянныхъ озареній. На почвѣ подобныхъ взглядовъ и выросла впервые идея неотчуждаемой совѣсти. Мы можемъ это съ ясностью обнаружить на примѣрѣ Роджера Вильямса, который самъ принадлежалъ къ числу сикеровъ. Явившись въ Америку, онъ выступилъ здѣсь, сначала въ общинѣ Салемъ, а затѣмъ во вновь основанной имъ колоніи Провиденсъ, горячимъ сторонникомъ полной религіозной свободы и врагомъ всякаго теократическаго смѣшенія церкви и государства. Онъ былъ рѣзкимъ въ то время защитникомъ безусловной вѣротерпимости, распространенія которой онъ требовалъ одинаково на всѣхъ, - въ томъ числѣ на евреевъ и еретиковъ. Проповѣдь этихъ принциповъ вызвала противъ него гоненіе въ той общинѣ, гдѣ онъ первоначально поселился. Но ему удалось привлечь на свою сторону нѣсколько приверженцевъ, и въ 1636 г. онъ основалъ новую общину, которая съ самаго начала объявила своимъ главнымъ принципомъ полную свободу вѣры. Роджеръ Вильямсъ убѣдилъ своихъ товарищей заключить соглашеніе, въ которомъ значилось: "Граждане будутъ повиноваться законамъ, но только въ гражданскихъ дѣлахъ, ибо религія не подлежитъ законодательному вмѣшательству." Здѣсь впервые былъ провозглашенъ принципъ неограниченной и неотчуждаемой религіозной свободы. Позднѣйшія американскія декларации только модифицировали и развили далѣе этотъ принципъ и передали его затѣмъ въ декларацію французскую, которая и сообщила ему столь широкое распространеніе подъ именемъ прирожденныхъ и неотчуждаемыхъ правъ личности. Роджеръ Вильямсъ явился провозвѣстникомъ новыхъ идей и въ другомъ отношеніи. Вмѣстѣ съ индепендентомъ Коттономъ, онъ впервые провозгласилъ, что истинный суверенитетъ въ государствѣ принадлежитъ народу, который всегда остается судьей всѣхъ государственныхъ дѣлъ. Какъ мы видѣли выше, Готманъ и другіе французскіе теоретики также прибѣгали къ понятію народнаго суверенитета, но въ ихъ устахъ это было скорѣе фигуральное выраженіе, чѣмъ подлинное обозначеніе ихъ желаній. Они въ сущности имѣли

въ виду не демократическій строй, а сословное представительство. Англо-американскіе индепенденты и въ этомъ отношеніи идутъ далѣе своихъ французскихъ предшественниковъ.

Но Роджеръ Вильямсъ былъ только первымъ провозвѣстникомъ того сложнаго политическаго движенія, которое подъ именемъ левеллерства играло такую крупную роль во время англійской революціи XVII в. и которое имѣло своимъ главнымъ выразителемъ Джона Лилльборна. Левеллеры не оставили намъ крупныхъ политическихъ произведеній и систематическихъ трактатовъ. Этимъ объясняется, почему ихъ проходятъ обыкновенно молчаніемъ въ общихъ руководствахъ по исторіи философіи права. Но принципіальное ихъ значеніе нстолько велико, что мы должны о нихъ упомянуть, хотя бы въ немногихъ словахъ. Какъ справедливо указалъ Ковалевскій, они именно были родоначальниками англійскаго радикализма. У нихъ мы уже встрѣчаемъ весь тотъ запасъ политическихъ идей, который составилъ славу XVIII в. Французы слѣдовали въ этомъ отношеніи за англичанами. Англ. идеи — родоначальницы французскихъ.

Исходнымъ пунктомъ левеллерства, какъ и всей англійской революціи, явилось требованіе религіозной свободы. Преслѣдованіе протестантовъ со стороны Карла I послужило основой, на которой недовольство народа, постоянно накопляясь, перешло, наконецъ, въ открытое возстаніе. Религіозное воодушевленіе было той силой, которая скрѣпляла оппозиціонную партію и привела ее къ побѣдѣ надъ войсками, гораздо болѣе значительными, чѣмъ ея собственныя. Главной опорой оппозиціи являлась религіозная группа индепендентовъ, которая считала себя призванной осуществлять нѣкоторую священную миссію. "Освободить совѣсть отъ всякихъ внѣшнихъ стѣсненій и положить основу свободнѣйшему въ мірѣ государству" - такова была эта миссія, въ которой религіозный и политическій интересъ взаимно поддерживали другъ друга. Религіозныя преслѣдованія, которыя столь тяжелымъ гнетомъ ложились на личность, заставляютъ этихъ борцовъ за свободу вставить въ свою программу требованіе, чтобы свобода мысли и совѣсти были признаны неприкосновенной святыней, на которую не могли бы наложить руку ни король, ни парламентъ. Левеллеры были той частью индепендентовъ, которая всего послѣдовательнѣе и яснѣе проводила эту мысль, примыкая въ данномъ случаѣ къ идеямъ Роджера Вильямса. Мы должны теперь познакомиться въ общихъ чертахъ со взглядами

этой партіи и ея главнаго вождя Джона Лилльборна.*)

Народная молва очень хорошо обозначила основную черту стремленій Лилльборна, назвавъ его "свободнорожденнымъ Джономъ." Дѣйствительно, стремленіе къ свободѣ составляетъ самую существенную цѣль его дѣятельности и самую главную задачу всей его партіи. Изъ за этого они боролись сначала съ Кромуэлемъ противъ режима Карла I; изъ за этого они возстали затѣмъ противъ самого Кромуэля, когда они нашли, что онъ отступилъ отъ своей первоначальной миссіи и, ставъ во главѣ правленія, на мѣсто стараго деспотизма установилъ новый: "Для насъ безразлично", заявляютъ они, "быть въ угнетеніи у мнимыхъ друзей, или у открытыхъ враговъ. Когда король правилъ нами, мы были рабами его воли; мы не въ лучшемъ положеніи и теперь." Поддержанные сочувствіемъ лондонскаго населенія, левеллеры настаиваютъ на томъ, чтобы суверенитетъ народа былъ проведенъ на практикѣ, и чтобы законы издавались не иначе, какъ отъ имени всѣхъ общинъ Англіи. Во имя этихъ началъ они успѣли даже организовать возстаніе, но Кромуэлю удалось ихъ побѣдить и устранить осуществленіе ихъ программы. Дѣятельное участіе левеллеровъ въ политикѣ на этомъ кончилось; но принципы, провозглашенные ими въ своихъ памфлетахъ и брошюрахъ, не могли пройти безслѣдно. Они явились преддверіемъ многихъ идей позднѣйшаго времени.

Если мы попытаемся теперь выразить эти принципы въ немногихъ положеніяхъ, то мы должны будемъ, прежде всего, упомянуть названныя уже выше идеи неотчуждаемыхъ правъ личности и неотчуждаемаго народнаго суверенитета: "Нація", продолжаютъ левеллеры, "есть начало, середина и конецъ всякой власти. Таково наслѣдіе, завѣщанное намъ предками. Основы зданія готовы; намъ предстоитъ не создавать ихъ, а только охранять отъ узурпаціи королей, городовъ и священниковъ. Это наслѣдіе не только наше, но и нашихъ дѣтей. Въ наши полномочія не входитъ отчужденіе его. Живущее поколѣніе не можетъ распорядиться тѣмъ, что составляетъ общее наслѣдіе всѣхъ поколѣній." Но вмѣстѣ съ этимъ принципомъ неотчуждаемаго народнаго суверенитета левеллеры высказываютъ и другой принципъ высокой важности, принципъ раздѣленія властей. За-

---

*) См. объ этомъ въ особенности въ цитированныхъ выше статьяхъ Ковалевскаго.

долго до Монтескье они провозглашаютъ: "Законодатели не должны быть одновременно и исполнителями закона; строгое разграниченіе должно быть удержано между этими властями, чтобы, въ противномъ случаѣ, не пострадала народная свобода."

Что касается неотчуждаемыхъ правъ личности, которыхъ законодательное собраніе не можетъ касаться, то программы левеллеровъ подробно перечисляютъ эти права. Мы находимъ здѣсь свободу личности и собственности, свободу совѣсти и печати, свободу промышленной и торговой дѣятельности. Требованія отдѣленія суда отъ администраціи и равенства всѣхъ передъ закономъ завершаютъ программу этихъ "уравнителей" (таково русское значеніе слова: "левеллеръ"), которые оставались, однако, исключительно на почвѣ юридическаго равенства и не требовали равенства матеріальнаго, вопреки распространенному о нихъ мнѣнію.

Вотъ гдѣ слѣдуетъ искать перваго зародыша французскихъ идей XVIII в. Болѣе чѣмъ за 100 лѣтъ до французскихъ писателей, всѣ основныя положенія ихъ были уже высказаны въ англійской литературѣ. Вообще, чѣмъ болѣе подвергаемъ мы сравнительному изученію идеи англійскія и французскія, тѣмъ болѣе убѣждаемся, сколь мало были оригинальны французы въ своихъ построеніяхъ. Ихъ призваніе состояло въ томъ, чтобы дать распространеніе идеямъ, въ большинствѣ случаевъ заимствованнымъ у англичанъ, и никто не могъ выполнить этой задачи съ такимъ захватывающимъ энтузіазмомъ и блестящимъ успѣхомъ, какъ они. Но прежде чѣмъ французы усвоили и провозгласили на весь міръ идеи левеллеровъ, ихъ принципы нашли себѣ признаніе въ Англіи, гдѣ они подкрѣпили и усилили вліяніе декларацій и Роджера Вильямса. Въ новыхъ Американскихъ Штатахъ положенія, высказанныя левеллерами, являлись исходными моментами для всего послѣдующаго развитія американской націи. Декларація Джеферсона, какъ и самая американская конституція, служатъ выраженіемъ тѣхъ же началъ, изъ за признанія которыхъ боролись левеллеры.

Если бы мы захотѣли искать болѣе отдаленныхъ корней политической программы левеллеровъ, то мы должны были бы взойти къ древнѣйшей основѣ англійской свободы, — къ "Великой хартіи вольностей". Недаромъ, самъ Линльборнъ постоянно ссылался на "Великую Хартію", какъ на ultima ratio своихъ требованій. Но легко видѣть, что на этой старой основѣ онъ строитъ совершенно новое

зданіе демократической республики. "Великая Хартія" была вырвана у Іоанна Безземельнаго не народомъ, а высшими сословіями, права и привиллегіи которыхъ являлись въ XVII в. старинной принадлежностью англійскаго строя. Когда левеллеры требовали уничтоженія палаты лордовъ и настаивали на передачѣ власти въ руки всего народа, они шли гораздо далѣе историческихъ традицій, являясь провозвѣстниками новой демократіи. Не менѣе ново было ихъ требованіе отдѣленія церкви отъ государства, - требованіе, которое далеко оставляло за собою первоначальную практику протестантизма. Идеалъ свѣтской демократіи - вотъ конечная цѣль политической программы левеллеровъ.

Наряду съ идеями Лилльборна и левеллеровъ принципіальное значеніе взглядовъ другого замѣчательнаго демократа этого времени, Мильтона, до извѣстной степени умаляется.*) Но Лилльборнъ былъ болѣе практикомъ, чѣмъ теоретикомъ. Это былъ прирожденный агитаторъ и народный вождь. Соотвѣтственно съ этимъ и его памфлеты имѣютъ характеръ практическихъ программъ, а не теоретическихъ изслѣдованій. Напротивъ, Мильтонъ былъ вмѣстѣ и талантливымъ писателемъ, который умѣлъ облекать свои положенія въ систематическую форму законченной доктрины. Что касается политическихъ убѣжденій Мильтона, то они представляютъ собою программу той болѣе умѣренной части республиканцевъ, которая, въ отличіе отъ левеллеровъ, ближе стояла къ водворившемуся въ Англіи строю и поэтому вступала въ оппозицію съ радикалами. Лилльборнъ являлся выразителемъ неосуществленныхъ демократическихъ притязаній. Мильтонъ былъ убѣжденнымъ апологетомъ того режима, который смѣнилъ правленіе Карла I. Если появляется - въ предѣлахъ ли Англіи, или на континентѣ - какое-нибудь сочиненіе въ пользу сверженнаго короля и въ обвиненіе республики, талантливое перо Мильтона спѣшитъ отвѣтить краснорѣчивой "защитой англійскаго народа", какъ онъ нерѣдко озаглавливаетъ свои апологіи. Когда французскій ученый, Салмазій, выступилъ противъ республики, Мильтонъ, по порученію государственнаго совѣта Англіи, принялся за отвѣтъ и писалъ его съ такой энергіей, усердно работая днемъ и ночью, что его прежде слабые глаза окончательно ослѣпли. Когда республика

---

*) *О Мильтонѣ см. обширную монографію:* A l f r e d S t e r n "Milton und seine Zeit", 1877.

была низвержена и совершилась реставрація, однимъ изъ первыхъ ея дѣйствій было сожженіе рукою палача политическихъ трактатовъ Мильтона. Королевское правительство не ошибалось, признавая въ этихъ трактатахъ воплощеніе республиканскаго духа.

Главныя сочиненія, въ которыхъ Мильтонъ изложилъ свои демократическія убѣжденія, суть слѣдующія: "О власти королей и должностныхъ лицъ", "Защита англійскаго народа противъ Салмазія" и "Вторая защита англійскаго народа противъ анонимнаго памфлета". Всѣ они появились между 1649 и 1655 гг., т.е. вскорѣ послѣ водворенія республики.

Основное положеніе, которое можно прослѣдить во всѣхъ произведеніяхъ писателя, состоитъ въ томъ, что люди по природѣ своей свободны и должны оставаться свободными при всѣхъ условіяхъ общественной жизни. Установляя власть надъ собою, они передаютъ ее одному или немногимъ лицамъ, не какъ господамъ, а какъ уполномоченнымъ. Власть королей и должностныхъ лицъ чисто производная; она возложена на нихъ народомъ, какъ порученіе; источникъ ея всегда остается въ народѣ. Это положеніе вновь воспроизводитъ передъ нами теорію народнаго суверенитета. Въ XVII в., точно также какъ и въ XVI и XVIII вв., она на устахъ у всѣхъ демократическихъ писателей, какъ нѣкоторая несокрушимая и убѣдительная аксіома. Заключеніе, которое дѣлаетъ изъ этой теоріи Мильтонъ, также не ново, но оно интересно, какъ указаніе на непосредственную практическую цѣль, съ которой Мильтонъ писалъ свое сочиненіе. Заключеніе это состоитъ въ томъ, что за королемъ нельзя признавать такого же наслѣдственнаго права на престолъ, какое принадлежитъ отдѣльнымъ лицамъ на ихъ частную собственность; а утверждать, что короли обязаны отчетомъ единственно Богу, значитъ подрывать основы всякаго правительства. Наконецъ - и это самый важный выводъ писателя - такъ какъ короли и сановники держатъ свою власть отъ народа и для его пользы, а не для своей, то народъ можетъ, когда захочетъ, избрать правителя или отвергнуть, въ силу прирожденнаго свободнымъ людямъ права управляться такъ, какъ имъ кажется лучше. - Не трудно понять, что рѣчь идетъ здѣсь не о чемъ другомъ, какъ объ оправданіи англійскаго народа, свергнувшаго своего короля. Когда Салмазій, ссылаясь на священное писаніе и естественный законъ, доказывалъ преступность низверженія и казни короля Карла I, Мильтонъ отвѣчалъ ему, что

если власть происходитъ отъ Бога, то отъ Бога же происходитъ и народная свобода; что народъ, установляя царей, можетъ и смѣнять ихъ.

Изъ всего этого можно заключить, что идеаломъ Мильтона являлась демократія, во главѣ которой можетъ стоять и король, но, какъ временный представитель націи, свободно смѣняемый народомъ. Мильтонъ думалъ, что народъ можетъ оградить себя отъ произвола, только удерживая за собою верховное право и ввѣряя власть правителямъ, какъ исполнителямъ его порученій. Съ его точки зрѣнія, очевидно, одна республика можетъ считаться правомѣрной формой государственнаго устройства, такъ какъ только при ней можетъ быть сохранено за народомъ право распоряжаться правленіемъ и смѣнять по своему желанію должностныхъ лицъ. Онъ находилъ этотъ идеалъ вполнѣ осуществленнымъ въ республиканскомъ строѣ съ протекторомъ Кромуэлемъ во главѣ, и потому всю жизнь свою отстаивалъ этотъ строй, который не удовлетворялъ болѣе радикальныхъ демократовъ, вродѣ Лилльборна.

Мильтонъ былъ еще краснорѣчивѣе, когда ему приходилось говорить о правахъ личности. Чувства убѣжденнаго индепендента заставляли его съ большимъ жаромъ отстаивать свободу совѣсти, мысли и слова. Изъ подъ его пера вышелъ талантливѣйшій протестъ противъ цензуры, который когда либо появлялся въ европейской литературѣ. Я имѣю здѣсь въ виду знаменитую "Ареопагетику", - такъ называется небольшая брошюра, обращенная Мильтономъ къ парламенту и представляющая сильную и краснорѣчивую защиту свободной печати. Другой его трактатъ - "О гражданской власти въ духовныхъ дѣлахъ", посвященъ вопросу о правахъ совѣсти. И здѣсь Мильтонъ обращается къ парламенту, требуя отмѣнить всякія преслѣдованія за вѣру, какъ противныя протестантскимъ правиламъ и христіанскому закону. Съ точки зрѣнія протестантскихъ принциповъ онъ требуетъ полнаго отдѣленія церкви отъ государства: иначе неизбѣжны тягостныя преслѣдованія, неизбѣжны и внутреннія смуты. Всѣ частные доводы Мильтона въ пользу свободы совѣсти основываются на протестантскомъ принципѣ, говорящемъ, что въ дѣлѣ вѣры должно слѣдовать только внушеніямъ собственной совѣсти. Никакая власть, ни духовная, ни тѣмъ болѣе свѣтская, не можетъ въ данномъ случаѣ стѣснять личной свободы. Вынуждать внѣшнія исполненія вѣры - значитъ потворствовать лицемѣрію, а

власть только авторитетом, а не сила?

не содѣйствовать истинной вѣрѣ. Эти доводы намъ уже извѣстны. Совершенно сходную цитату мы приводили въ свое время изъ Лютера. Новѣе и интереснѣе другое соображеніе, въ которомъ Мильтонъ высказываетъ свойственную ему вѣру въ торжество духа, въ способность его властвовать однимъ внутреннимъ своимъ авторитетомъ. Христосъ отвергъ внѣшнюю силу въ управленіи церковью, разъясняетъ Мильтонъ, именно для того, чтобы показать ея духовное превосходство и ея способность властвовать надъ всѣми царствами земли одною силою духа. Тѣ, которые прибѣгаютъ къ принужденію, обнаруживаютъ этимъ, что всякая духовная сила въ нихъ изсякла. Они признаютъ безсиліе Евангелія убѣждать людей иначе, какъ съ поддержкою государства, между тѣмъ какъ Евангеліе безъ всякой посторонней помощи покорило себѣ землю. - Въ другомъ своемъ сочиненіи, защищая свободу печати, Мильтонъ опять становится на ту же точку зрѣнія: истина всегда восторжествуетъ сама по себѣ, ей не нужно посторонней помощи и поддержки. "Пусть-ка сцѣпится истина съ ложью"; замѣчаетъ онъ, "кто когда либо видѣлъ, чтобы истина побѣждалась ложью въ открытомъ бою. Ибо кто не знаетъ, что истина сильна, почти какъ самъ Всемогущій. Ей не нужны ни полиція, ни ухищренія, ни цензура; нуженъ одинъ только просторъ".

Вообще во всѣхъ разсужденіяхъ Мильтона предъ нами раскрывается его глубокая вѣра въ побѣдоносную силу истины и въ благодѣтельное значеніе свободы. Въ этомъ отношеніи онъ былъ прямою противоположностью Гоббсу, у котораго въ такой мѣрѣ проявляется недовѣріе къ человѣку и къ возможности его самостоятельнаго развитія.

Чтобы закончить обзоръ республиканскихъ теорій, порожденныхъ англійской революціей, мы должны еще познакомиться съ ученіемъ Гаррингтона, которое также относится къ этой эпохѣ. Гаррингтонъ былъ мужъ практической борьбы, но онъ очень интересовался политическими вопросами, много путешествовалъ, много читалъ. Плодомъ этихъ чтеній и наблюденій явились его политическія произведенія. Гаррингтонъ принадлежалъ къ числу тѣхъ писателей, которые вѣрятъ въ силу учрежденій и въ ихъ способность обезпечить счастіе людямъ. При этомъ онъ думалъ, что всего скорѣе эта цѣль можетъ быть достигнута республиканскимъ образомъ правленія. Въ

своемъ сочиненіи, носящемъ названіе: "Океана", онъ и дѣлаетъ опытъ начертать планъ такого правленія. Однако, республика, о которой мечтаетъ Гаррингтонъ, имѣетъ аристократическій характеръ, а не демократическій. Въ этомъ отношеніи Гаррингтонъ еще умѣреннѣе Мильтона и еще далѣе отъ Лильборна.

Настоящее устройство республики, по мнѣнію Гаррингтона, немыслимо безъ хорошей аристократіи. Предполагать, что можно вести политику безъ надлежащей подготовки, или что народъ имѣетъ достаточно досуга, чтобы пріобрѣсти такую подготовку, невозможно. Только высшіе классы имѣютъ и средства, и время для занятія политическими дѣлами. Но политическое преобладаніе аристократіи должно сочетаться съ равенствомъ. Это достигается прежде всего тѣмъ, что аристократія не превращается въ замкнутую касту, а остается открытой для всѣхъ. Съ другой стороны, въ этихъ же видахъ въ республикѣ долженъ быть проведенъ принципъ періодической смѣны должностныхъ лицъ такъ, чтобы правленіе не могло оказаться олигархическимъ, но постепенно переходило изъ однѣхъ рукъ въ другія. Наконецъ, если руководство политикой должно принадлежать представителямъ аристократіи, то и народъ долженъ быть допущенъ къ управленію, не для обсужденія предлагаемыхъ мѣръ, а для окончательнаго рѣшенія относительно ихъ принятія или непринятія. - Этотъ идеалъ аристократической республики былъ отчасти навѣянъ образцомъ Венеціи, на что указываетъ самъ Гаррингтонъ, отчасти представляетъ собою передѣлку стараго строя Англіи, въ которомъ аристократическому элементу принадлежало столь важное значеніе. Гаррингтонъ былъ убѣжденъ, что предлагаемое имъ устройство имѣетъ всѣ гарантіи твердаго и незыблемаго порядка, который можетъ расчитывать на самое прочное существованіе.

Идеалъ Гаррингтона интересенъ для насъ въ томъ отношеніи, что служитъ третьимъ звеномъ въ ряду республиканскихъ теорій разсматриваемаго періода. Не только радикалы, вродѣ Лильборна, и умѣренные демократы, вродѣ Мильтона, но и представители аристократіи стояли за республику. Правленіе Карла I успѣло раздражить самыя различныя общественныя группы. Однако, установленный вновь порядокъ продержался недолго. Совершилась реставрація Стюартовъ, и республиканскіе идеалы потерпѣли крушеніе. Но еще ранѣе, чѣмъ водворился вновь монархическій режимъ, въ

защиту его выступили писатели, которые, въ противоположность только что разсмотрѣннымъ теоріямъ, въ основу своихъ построеній полагали начала власти и порядка. Къ числу этихъ писателей принадлежатъ Гоббсъ и Фильмеръ.

Глава VII-ая.

ГОББСЪ И ФИЛЬМЕРЪ.

Гоббсъ извѣстенъ въ исторіи литературы не только какъ выдающійся политическій писатель, но и какъ одинъ изъ наиболѣе видныхъ философовъ Англіи.

Скажемъ сначала нѣсколько словъ о его философскихъ взглядахъ, чтобы установить нѣкоторую параллель между его смѣлымъ новаторствомъ въ этой области и его своеобразными особенностями въ области политической.

Для того, чтобы отмѣтить новый характеръ его философіи, достаточно упомянуть, что Гоббсъ былъ сторонникомъ и продолжателемъ Бэкона. Подобно этому послѣднему, онъ возстаетъ противъ подчиненія авторитетамъ и противъ вліянія традиціи въ научныхъ изслѣдованіяхъ. Такъ же, какъ и Бэконъ, онъ хочетъ опираться исключительно на опытное познаніе явленій и точно такъ же онъ исключаетъ изъ научной области религіозныя проблемы, высказываясь въ пользу исключительнаго натурализма. Гоббсъ немало занимался вопросами о происхожденіи нашего познанія, и въ этомъ отношеніи онъ высказывается также въ полномъ противорѣчіи съ традиціонной философіей. До Бэкона философы вѣрили прежде всего въ умозрѣніе, въ силлогизмъ, въ діалектическіе процессы

мысли, которые должны открывать намъ истину. Гоббсъ, какъ и Бэконъ, настаиваетъ на томъ, что всѣ наши знанія слагаются изъ внѣшнихъ ощущеній и утверждаются на опытѣ. Наши понятія о вещахъ суть результатъ воздѣйствія этихъ вещей на наши органы чувствъ, и только въ связи съ существованіемъ вещей они имѣютъ какую-нибудь цѣну. Это соображеніе приводитъ Гоббса къ мысли, что въ мірѣ вообще существуютъ только вещи, тѣла, к что вся философія должна быть ученіемъ о тѣлесныхъ предметахъ. Общія понятія создаются нашимъ умомъ и не имѣютъ собственной реальности; "нематеріальныя субстанціи" - не существуютъ. Въ связи съ этимъ Гоббсъ высказываетъ чрезвычайно радикальное для своего времени требованіе, чтобы весь міръ объяснился изъ чисто-механическихъ и матеріальныхъ причинъ, помимо какихъ-либо иныхъ предположеній супранатуралистическаго или теологическаго характера. Не трудно видѣть, что центральная мысль всѣхъ философскихъ стремленій Гоббса стоитъ въ прямой противоположности съ церковнымъ духомъ средневѣковой схоластики. Вотъ пунктъ, съ котораго лучше всего можно обозрѣвать всѣ взгляды этого писателя.

Когда отъ его чисто философскихъ воззрѣній мы обращаемся къ политическимъ, мы находимъ и здѣсь ту же вражду къ церковному міросозерцанію, къ владычеству церкви, и эта вражда гораздо лучше объясняетъ его политическую программу, чѣмъ дружба его со Стюартами. Трудно уже a priori предположить, чтобы этотъ смѣлый новаторъ - можно сказать, революціонеръ въ области философіи - не внесъ и въ политику соотвѣтствующихъ стремленій, чтобы, говоря иначе, онъ не остался самимъ собою въ двухъ сферахъ своей писательской дѣятельности. И дѣйствительно, какъ увидимъ далѣе, подъ консерватизмомъ Гоббса скрывались такіе тенденціи, которыя дѣлали его весьма опаснымъ для традиціонной политики Стюартовъ.

Конечно, событія времени не остались безъ вліянія на писателя. Еще Маколей, говоря, впрочемъ, о періодѣ нѣсколько болѣе позднемъ, замѣтилъ, что постоянныя междоусобія эпохи революціи склонили англійскій народъ къ тому, чтобы купить внутренній міръ какою бы то ни было цѣною. Эта потребность мира - мира во что бы то ни стало, ярко просвѣчиваетъ и во всѣхъ построеніяхъ Гоббса. Недаромъ же онъ первымъ основнымъ закономъ природы счи-

таетъ правило: "Pax quaerenda est" (должно искать мира).

Когда мы встрѣчаемъ въ его сочиненіяхъ описанія естественнаго состоянія, въ которомъ люди, не подчиняясь закону и властямъ, считаютъ все для себя позволеннымъ, и, приходя въ постоянныя столкновенія, превращаютъ общественную жизнь въ войну всѣхъ противъ всѣхъ, мы чувствуемъ, что эти картины были нарисованы подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ гражданскихъ смутъ и внутреннихъ междоусобій. Этотъ страхъ всеобщей войны, разрушающей основы гражданственности, заставляетъ Гоббса стать на стражу порядка. Рѣдкая послѣдовательность мысли, можетъ быть, слишкомъ прямолинейной, была тѣмъ дальнѣйшимъ условіемъ, которое объясняетъ намъ, почему въ лицѣ этого писателя мы имѣемъ едва ли не самаго послѣдовательнаго теоретика государственнаго абсолютизма.

Здѣсь слѣдуетъ, однако, избѣгать одного весьма распространеннаго недоразумѣнія. По старой традиціи, Гоббса слишкомъ охотно изображаютъ, какъ безусловнаго приверженца монархіи, для которой онъ готовъ былъ забыть все прочее. Въ этомъ есть своя доля истины. Но когда мы, запасшись этимъ представленіемъ, начинаемъ знакомиться съ судьбой идей Гоббса, мы тотчасъ же наталкиваемся на нѣкоторыя противорѣчія. Прежде всего мы узнаемъ, что, когда появился "Левіафанъ", крупнѣйшее политическое сочиненіе писателя, Гоббсъ лишился милости короля и былъ обвиненъ въ недостаткѣ лойяльности; а вскорѣ послѣ того Кромуэль предложилъ ему мѣсто секретаря республики. Не менѣе способно удивить и то обстоятельство, что послѣдователями и поклонниками Гоббса въ XVIII в. являлись передовые французскіе философы. Сопоставляя эти данныя съ представленіемъ о Гоббсѣ, какъ приверженцѣ исключительнаго и безусловнаго монархизма, мы не можемъ не видѣть, что все это плохо вяжется вмѣстѣ. Гдѣ же въ такомъ случаѣ объясненіе?

Подобное объясненіе давно уже пытались дать Геттнеръ въ своей "Исторіи всеобщей литературы" и Ранке въ своей "Англійской исторіи", но ихъ соображенія не могутъ быть признаны достаточными. Только благодаря новымъ изслѣдованіямъ, появившимся за послѣдніе годы - я имѣю въ виду монографіи Робертсона, Ліона и въ особенности Тенниса - этотъ пунктъ можетъ считаться теперь окончательно разъясненнымъ; на него то мы и долж-

на обратить по преимуществу вниманіе. Но что бы не терять послѣдовательности изложенія, постараемся воспроизвести постепенный ходъ мысли писателя и для этого прежде всего припомнимъ черты изображаемаго имъ естественнаго состоянія. Въ политическихъ теоріяхъ старыхъ писателей этотъ первый шагъ - изображеніе естественнаго состоянія, въ которомъ люди жили когда то безъ властей и законовъ - имѣетъ весьма важное значеніе; ибо въ подобныхъ изображеніяхъ обнаруживаются обыкновенно взгляды писателей на человѣческую природу и ея потребности. Когда мы встрѣчаемъ, напримѣръ, у Руссо въ самомъ началѣ "Общественнаго договора" знаменитую фразу: "Человѣкъ рождается свободнымъ, и вездѣ онъ въ цѣпяхъ", мы заранѣе угадываемъ, какія цѣли будетъ преслѣдовать авторъ въ своемъ сочиненіи. То же можно сказать и относительно Гоббса, который начинаетъ свое описаніе естественнаго состоянія съ печальной картины "войны всѣхъ противъ всѣхъ". Гоббсъ отправляется при этомъ отъ мысли, что основу человѣческой природы составляютъ эгоистическія стремленія. Онъ не согласенъ съ тѣми писателями, которые называютъ человѣка животнымъ общежительнымъ: общеніе представляетъ собою не результатъ природной склонности человѣка, а продуктъ искусственной организаціи. Люди ищутъ въ обществѣ удовлетворенія своихъ собственныхъ интересовъ и для этого соединяются вмѣстѣ. Прирожденный эгоистъ, человѣкъ сближается лишь съ тѣми, отъ кого онъ ожидаетъ себѣ выгоды.

Но если такъ, то понятно, почему Гоббсъ подчеркиваетъ преимущества, доставляемыя обществу властью. При отсутствіи власти между людьми господствуетъ страхъ, вытекающій изъ постоянныхъ опасеній взаимнаго зла. Когда каждый считаетъ себѣ все позволеннымъ, то на каждомъ шагу возникаютъ между людьми столкновенія. Болѣе сильные стараются подчинить себѣ болѣе слабыхъ; всѣ чувствуютъ взаимный страхъ. При этихъ условіяхъ неизбѣжна война противъ всѣхъ - bellum omnium contra omnes. Но эта всеобщая война противорѣчитъ основной цѣли человѣческой жизни, - самосохраненія. Во имя сохраненія, человѣкъ долженъ найти выходъ изъ естественнаго состоянія. Спасаясь отъ войны, онъ долженъ искать мира. "Pax quaerenda est" - таковъ первый основной законъ природы, подсказываемый человѣку самой цѣлью его суще-

ствованія. Изъ него проистекаютъ всѣ другіе законы общественной жизни.

Прежде всего, очевидно, для сохраненія мира человѣкъ долженъ ограничивать свои притязанія. Онъ не можетъ требовать для себя безграничныхъ правъ на все; часть своихъ правъ онъ долженъ уступить другимъ. Гоббсъ думаетъ, что это можетъ быть сдѣлано только по взаимному согласію или по договору. Но разъ такой договоръ заключенъ, онъ долженъ быть свято соблюдаемъ; иначе мирное сожительство будетъ невозможно. Отсюда второй законъ природы: "Должно соблюдать договоры" ("Pactis standum est"). - Изъ потребности мирнаго сожительства Гоббсъ выводитъ далѣе и всѣ остальные, какъ юридическіе, такъ и нравственные законы. Всѣ они сводятся, по его словамъ, къ одному ясному и понятному правилу: не дѣлай другимъ того, чего не желаешь, чтобы они тебѣ дѣлали. Но чтобы всѣ эти законы получили надлежащую силу, необходимо, чтобы въ обществѣ утвердилась власть, которая стояла бы на стражѣ законовъ и воздерживала бы людей отъ дѣйствій, противорѣчащихъ миру; необходимо, чтобы всѣ условились подчинить свою частную волю какому-нибудь лицу или собранію, воля котораго считалась бы волею всѣхъ. Такъ возникаетъ государство, какъ результатъ взаимнаго договора и соглашенія.

Оригинальность Гоббса въ этомъ установленіи понятія государства состоитъ въ томъ, что, имѣя въ виду вывести теорію абсолютизма, онъ смѣло вступаетъ на путь тѣхъ самыхъ естественно-правовыхъ дедукцій, съ помощью которыхъ до сихъ поръ оперировали теоретики либерализма. До него идея первобытнаго договора употреблялась обыкновенно для того, чтобы указать верховной власти на ея обязанности предъ народомъ. Со времени Манегольда Лаутенбахскаго, писателя XI в., у котораго впервые мы встрѣчаемъ эту идею, договорныя связи обыкновенно противопоставлялись абсолютизму власти. Гоббсъ, напротивъ, самый абсолютизмъ попытался вывести изъ первобытнаго договора. Въ этомъ проявляется несомнѣнная смѣлость мысли. До сихъ поръ абсолютную власть выводили изъ божественнаго установленія, какъ это особенно часто дѣлалось въ Средніе вѣка, или изъ потребностей государственной жизни, какъ это мы видѣли у Макіавелли. Однако, тотъ новый фундаментъ, который пытался создать для абсо-

лютной теоріи Гоббсъ, былъ едва ли устойчивымъ и прочнымъ: идею Гоббса можно толковать такъ или иначе, и если въ основѣ всего государственнаго строя лежитъ свободное соглашеніе частныхъ воль, то одно это расшатываетъ зданіе абсолютной власти, превращая ее въ продуктъ взаимнаго договора людей. Это былъ одинъ изъ тѣхъ пунктовъ въ теоріи Гоббса, которые болѣе лойяльнымъ монархистамъ, вродѣ Фильмера, казались столь сомнительными.

Какъ бы то ни было, самъ Гоббсъ считалъ, однако, вполнѣ возможнымъ вывести, что власть, установленная по договору, должна быть по самому существу своему безусловной и неограниченной, какова бы ни была ея форма. Въ этомъ пунктѣ Гоббсъ почти повторяетъ Бодена. При всякой формѣ правленія, говоритъ онъ, всегда можно указать нѣкоторую высшую власть, которой подчинена всѣ другія, но которая сама не подлежитъ никакому контролю. Установленная волею гражданъ, она не можетъ быть уничтожена по ихъ произволу. Актомъ договора они связали себя навсегда обязанностью подчиненія, отъ которой не могутъ болѣе отступиться. Точно также, какъ Боденъ, Гоббсъ, во имя единства и неограниченности власти, отвергаетъ смѣшанныя формы правленія, не подозрѣвая той простой истины, что суверенитетъ можетъ принадлежать не только одному лицу или учрежденію, но и совокупности нѣсколькихъ. У писателей этого направленія всегда можно замѣтить склонность къ неограниченной монархіи, всего полнѣе воплощающей принципъ единства. Борьба партій, непостоянство толпы, вліяніе демагоговъ, дѣйствующихъ на страсти людей, - таковы, по мнѣнію Гоббса, невыгоды народнаго правленія. Самая свобода частныхъ лицъ болѣе уважается въ монархіи, а общія рѣшенія гораздо успѣшнѣе постановляются въ небольшихъ собраніяхъ, чѣмъ въ значительныхъ.

Принципъ единства заставляетъ, наконецъ, Гоббса утверждать, что въ монархіи государь есть самъ народъ, ибо онъ именно воплощаетъ въ себѣ государственное единство; подданные же, въ противоположность ему, не болѣе, какъ собраніе отдѣльныхъ лицъ. Любопытно указать, что у другого, сроднаго Гоббсу по направленію философа, Спинозы, встрѣчается совершенно аналогичное выраженіе: "Царь - это само государство" ("Rex est ipsa civitas").

Невольно вспоминается въ данномъ случаѣ и другая фраза, принадлежащая одному изъ монарховъ, Людовику XIV: "Государство - это я" (L'etat c'est moi"). Когда принципъ государственнаго единства водворился на мѣсто феодальной раздробленности, и въ теоріи, и на практикѣ одинаково сознавали, что вся совокупность государственныхъ полномочій воплощается въ лицѣ суверенаго носителя власти, который представляетъ собою живую персонификацію государственной воли. Вотъ почему Людовикъ XIV чувствовалъ себя государствомъ, а философы, какъ Гоббсъ и Спиноза, совершенно независимо отъ французской дѣйствительности повторяли его изреченіе въ своихъ политическихъ трактатахъ.

Чтобы не упустить, однако, изъ виду того пункта, который мы поставили своей цѣлью разъяснить, мы должны замѣтить, что для Гоббса, при всѣхъ его симпатіяхъ къ монархическому абсолютизму, еще важнѣе былъ государственный абсолютизмъ вообще. Съ самаго начала онъ замѣчаетъ, что безусловное верховенство власти принадлежитъ ей одинаково во всѣхъ формахъ. Мало того, онъ повидимому старается разрѣшить практически и непосредственно интересный для англичанъ его времени вопросъ, когда онъ разъясняетъ, при какихъ условіяхъ подданные обязаны повиноваться новому правительству. Смыслъ его разъясненій состоитъ въ томъ, что, если новое правительство утвердилось и если подданные находятся въ его власти и подъ его охраной, то они должны ему подчиниться. Гоббсъ осуждаетъ интриги ройялистовъ противъ республиканскаго правительства; позднѣе онъ ставилъ себѣ въ заслугу, что его книга убѣдила многихъ колеблющихся возвратиться въ отечество подъ охрану существовавшаго въ то время республиканскаго режима. Въ этой защитѣ всякаго существующаго порядка проявлялась болѣе тенденція государственнаго абсолютизма, чѣмъ монархическаго, болѣе любовь къ гражданскому порядку, чѣмъ преданность къ изгнанной династіи. Вотъ почему истиннымъ ройялистамъ книга Гоббса казалась продуктомъ нелойяльныхъ чувствъ.

Еще болѣе негодованія должна была возбудить другая тенденція этого писателя - его вражда къ клерикализму. Для самого Гоббса по всему складу его ума интересъ религіозный не имѣлъ большого значенія. Мысль его была чисто практическая, чуждая всякихъ мистическихъ и религіозныхъ элементовъ. Къ этому ре-

Религ. индифферентизм и сознание, что религия - начало смуты.

религіозному индифферентизму присоединялось сознаніе, что тягостныя смуты, столь долго тревожившія Европу, были продуктомъ церковныхъ притязаній. Еще въ 1641 г. Гоббсъ писалъ въ одномъ изъ своихъ писемъ: "Опытъ намъ свидѣтельствуетъ, что соперничество между духовной властью и свѣтской въ послѣднее время болѣе, чѣмъ что-нибудь другое, было причиной гражданскихъ войнъ во всѣхъ концахъ гражданскаго міра". И, конечно, онъ не колеблется указать выходъ изъ этихъ бѣдствій въ полномъ подчиненіи духовной власти авторитету свѣтской. Онъ хочетъ, чтобы государство стало чисто-свѣтскимъ, чисто-гражданскимъ, чисто-раціональнымъ, и это стремленіе составляетъ одну изъ господствующихъ идей его "Левіафана", логически связующуюся съ проповѣдью государственнаго абсолютизма. Нѣтъ ничего удивительнаго, что ройялистическая партія не замедлила объявить Гоббса атеистомъ и измѣнникомъ, врагомъ религіи и королевства. До сихъ поръ королевская власть Стюартовъ была тѣсно связана съ церковью. Самая революція и паденіе королевскаго дома совершились изъ за этого. Партія королевскихъ приверженцевъ состояла изъ весьма значительнаго количества духовныхъ лицъ и клерикально настроенныхъ лордовъ. Монархистамъ стараго закала было чуждо выведеніе королевской власти изъ народнаго договора. Религіозный индифферентизмъ Гоббса долженъ былъ показаться имъ преступнымъ. Въ требованіи подчинить церковь государству они почуяли тотъ самый духъ, который воодушевлялъ Кромуэля, и въ этомъ отношеніи они, во всякомъ случаѣ, не ошиблись. Соотвѣтствующія выдержки изъ Гоббса охотно цитировались республиканцами, а самъ Кромуэль почти повторялъ слова философа, когда онъ возставалъ противъ владычества духовенства и требовалъ безусловнаго господства свѣтской власти.

Но чтобы дать полное представленіе о характерѣ воззрѣній писателя, слѣдуетъ замѣтить, что въ этомъ направленіи онъ въ особенности проявилъ свойственную ему прямолинейную послѣдовательность, и что не одни клерикалы имѣли поводъ возставать противъ него въ данномъ случаѣ. Защищая абсолютизмъ власти, онъ склонялся къ тому, чтобы, по выраженію одного изъ его соотечественниковъ, нашего современника Поллока, потопить всю нравственность въ положительномъ законѣ. Слѣдуя этому основ-

ному принципу, онъ доходилъ до утвержденія, что всѣ наши нравственныя представленія должны опредѣляться предписаніями власти. Онъ возмущается противъ мнѣнія, что подданные могутъ имѣть свое представленіе о добрѣ и злѣ. Въ естественномъ состояніи это допустимо, но никакъ не въ гражданскомъ, въ которомъ все опредѣляется законодателемъ. Христіанская церковь всегда говорила, что Богу слѣдуетъ повиноваться болѣе, нежели человѣку. Гоббсъ, напротивъ, утверждаетъ, что подданные никогда не могутъ грѣшить, повинуясь власти, ибо подчиненіе ей представляетъ собою обязанность абсолютную, которая не можетъ быть грѣхомъ. Что бы ни предписала власть, хотя бы невѣріе, ей слѣдуетъ повиноваться: внутренно никого нельзя принудить къ невѣрію, и въ сердцѣ своемъ христіанинъ можетъ сохранить вѣру; но во внѣшнихъ дѣйствіяхъ онъ обязанъ подчиняться государству. И если онъ на это не согласенъ, то ему остается только принять мученическій вѣнецъ и пожертвовать временною жизнію для вѣчной. Есть у Гоббса частныя оговорки, которыя какъ будто бы подрываютъ его основное начало. Такъ, напримѣръ, онъ говоритъ, что если верховная власть предписываетъ что-либо опасное или безчестное, и если это противорѣчитъ общественной цѣли, то подданные могутъ не повиноваться. Были, очевидно, у Гоббса нѣкоторыя сомнѣнія, колебавшія его мысль по данному вопросу. Но всѣ подобныя оговорки рѣшительно тонутъ въ общемъ его міросозерцаніи, которое представляетъ собою самую послѣдовательную, самую цѣльную систему государственнаго абсолютизма, которая когда-либо была высказана въ политической литературѣ.

Заканчивая характеристику Гоббса, я долженъ прибавить, что это превознесеніе государства, это возведиченіе его надъ церковью и надъ всѣми прочими властями было истеченіемъ того свѣтскаго раціоналистическаго духа, которымъ этотъ писатель былъ всецѣло проникнутъ. По своимъ научнымъ стремленіямъ это былъ человѣкъ той новой эпохи, которая окончательно порвала съ традиціями Среднихъ вѣковъ. Гоббсъ не хотѣлъ знать ничего, кромѣ логики и фактовъ. Вотъ почему раціоналисты XVIII вѣка преклонялись передъ его памятью. Гольбахъ переводитъ отрывки изъ его философіи, Дидро является горячимъ его приверженцемъ, Руссо возрождаетъ, хотя и съ иными предпосылками, его полити-

Тождество духа и методы!

ческую идею, - идею государственнаго абсолютизма. Огюстъ Контъ называлъ Гоббса отцомъ революціонной философіи. Онъ былъ ея отцомъ по своему раціоналистическому духу, по смѣлости и оригинальности своей мысли, по тому стремленію къ свободному обсужденію научныхъ вопросовъ, которое было ему столь свойственно.

Критическая смѣлость мысли Гоббса и его вражда къ церкви была причиной, почему въ ближайшую эпоху онъ встрѣтилъ такую оппозицію, почему и до сихъ поръ англичане считаютъ его отномъ невѣрія въ своей странѣ. Что касается политическихъ его взглядовъ, то изъ среды правовѣрныхъ ройялистовъ, соединившихъ клерикальныя убѣжденія съ преданностью трону, имъ вскорѣ были противопоставлены иныя воззрѣнія, гораздо болѣе вѣрныя духу традиціоннаго монархизма. Лучшимъ выразителемъ этихъ воззрѣній явился Робертъ Фильмеръ, - баронетъ и членъ старинной аристократической фамиліи. Королевская партія признала Фильмера своимъ духовнымъ вождемъ, чего она не хотѣла сдѣлать въ отношеніи къ Гоббсу; а послѣдующіе противники абсолютизма, Сидней и Локкъ, обращаютъ свою аргументацію не противъ Гоббса, а противъ Фильмера. Объясненіе этому мы находимъ въ различномъ отношеніи этихъ писателей къ монархической идеѣ. У Гоббса она выступаетъ съ такими придатками и на такой почвѣ, что послѣдовательные ройялисты не могли признать его своимъ. Защита монархической идеи является у Гоббса скорѣе продуктомъ холодной логики, чѣмъ истиннаго монархическаго чувства. Напротивъ, Фильмеръ весь преданъ интересамъ династіи и дѣлу короля. Притомъ же королевская власть является у него въ своемъ старомъ традиціонномъ видѣ, какъ власть "Божіею милостію", какъ божественное установленіе.

Сочиненіе Фильмера носитъ характерное заглавіе: "Патріархъ". Король, какъ патріархъ и наслѣдникъ патріарха Адама, какъ отецъ своихъ подданныхъ - вотъ сущность его представленій. Изъ сочиненій Фильмера можно видѣть, сколь опасными казались ройялистамъ логическія предпосылки Гоббса. Преданный сторонникъ Стюартовъ, авторъ прежде всего спѣшитъ устранить гипотезу, будто бы люди когда-то были свободны въ выборѣ и установленіи власти, которую они создали путемъ взаимнаго соглашенія. Ес-

Если по договору, то правители не имеют п-а смещать.

ли принять эту гипотезу, думаетъ Фильмеръ, то слѣдуетъ принять и дальнѣйшій выводъ, что народъ имѣетъ право смѣнять и наказывать правителей, если они нарушаютъ законы. Вотъ почему онъ отвергаетъ договорную теорію, говоря, что это ученіе совершенно не богословское, противорѣчащее священному писанію.

Съ своей стороны, Фильмеръ хочетъ всецѣло опираться на библію, считая всего вѣрнѣе выводить королевскую власть не ближе, какъ отъ Адама. Подобную попытку почти одновременно съ нимъ сдѣлалъ голландецъ Грасвинкель въ сочиненіи "De jure mayestatis", 1642 г. И онъ выводилъ права королей отъ Адама. Въ исторіи политической литературы вообще можно прослѣдить цѣлый рядъ теорій, которыя прибѣгали къ ссылкамъ на Адама для доказательства тѣхъ или иныхъ положеній. Попеременно библейскій прародитель служилъ то опорой теократическихъ притязаній, то прибѣжищемъ консервативно-монархическихъ убѣжденій, то, наконецъ, знаменемъ революціонныхъ стремленій, какъ напримѣръ, во время крестьянскаго возстанія 1381 г., когда представленія о библейскомъ равенствѣ и патріархальной простотѣ противопоставляли существующимъ сословнымъ различіямъ, которыя хотѣли отвергнуть.*) Что касается Фильмера, то у него ссылки на Адама служатъ основой для консервативнаго ройялизма. Ходъ его разсужденій можно представить въ слѣдующихъ чертахъ.

Адамъ получилъ отъ Бога не только отеческую, но и королевскую власть надъ своимъ потомствомъ, - слѣдовательно, съ самаго начала, въ лицѣ Адама, эта власть была установлена Богомъ. Отъ него власть перешла къ его старшему сыну. Рядъ патріарховъ послѣдовательно передавалъ затѣмъ эту полученную отъ Бога власть изъ поколѣнія въ поколѣніе; отъ патріарховъ происходятъ короли, которые являются, такимъ образомъ, наслѣдниками отцовъ своихъ народовъ, соединяя власть патріархальную съ королевскою. Если когда-либо старѣйшій родъ вымиралъ, то власть не переходила къ народу, который могъ свободно выбирать правителей, а передавалась затѣмъ слѣдующему по старшинству роду:

а нек. нар. для выборов

---

*) *Нѣкоторыя данныя о значеніи представленій объ Адамѣ въ исторіи политической литературы можно найти въ рефератѣ* I e l l i n e k' a, "Adam in der Staatslehre", 1893.

принципъ наслѣдованія отъ первоначальнаго патріарха и, слѣдовательно, печать божественнаго установленія сохранялась, такимъ образомъ, и въ этомъ случаѣ. Король при всѣхъ условіяхъ является ставленникомъ Божіимъ, естественнымъ отцомъ своего народа. Неестественно и противно волѣ Божіей, чтобы народы избирали своихъ правителей. Также неестественно и то, когда они вовсе не имѣютъ королей: - Богъ всегда управляетъ при посредствѣ монарховъ.

Происходя отъ Бога, монархическая власть не подчинена человѣческимъ законамъ. Она неограничена по своему существу. Никакія обѣщанія, никакія клятвы не могутъ нанести ущерба этой ея природѣ. Однако, Фильмеръ вспоминаетъ о существованіи англійскаго парламента, который съ давнихъ поръ имѣлъ значеніе учрежденія, ограничивающаго королевскую власть. Какъ примирить существованіе парламента съ основами патріархальной теоріи?

Фильмеръ находитъ выходъ изъ этого затрудненія въ своеобразномъ истолкованіи парламентскаго строя. По его словамъ, благоустроенный парламентъ нисколько не противорѣчитъ королевской власти, но только потому, что онъ является не народнымъ учрежденіемъ, а королевскимъ органомъ, при посредствѣ котораго король издаетъ законы. Если король дѣйствуетъ противъ закона, то онъ отвѣчаетъ за это не подданнымъ, а только одному Богу.

Такъ Фильмеръ пытается сочетать начала абсолютизма съ историческими условіями англійской парламентской жизни. Изъ сочиненія его видно, что онъ относится къ монархіи съ теплотой и любовью, какъ къ отеческому крову, подъ которымъ подданные, какъ дѣти, должны находить свою защиту. Это было нѣчто совершенно иное, чѣмъ суровая логика Гоббса. Въ его разсужденіяхъ легко также обнаружить апологію Карла I, старавшагося стать надъ парламентомъ, и обвиненіе англійскаго народа, свергнувшаго своего короля. Если республиканцы подкрѣпили свои требованія указаніемъ на зависимость короля отъ парламента, то ройялисты рисовали совершенно иной порядокъ подчиненія. Надъ королемъ стоитъ только Богъ, а народъ всецѣло зависитъ отъ короля.

Сочиненіе Фильмера появилось въ печати только въ 1680 году,

слѣдовательно, 20 лѣтъ спустя послѣ того, какъ Карлъ II возвратился въ Англію, чтобы вновь возстановить здѣсь королевскую власть. Во время своего появленія сочиненіе Фильмера уже не соотвѣтствовало общему настроенію, но когда въ 1660 году Карлъ II прибылъ въ Англію, чувства Фильмера, казалось, одушевляли весь народъ, который, очевидно, утомился пережитыми смутами и радостно встрѣтилъ новаго короля. Однако, возвращеніе Стюартовъ не оправдало народныхъ ожиданій; нѣсколько лѣтъ дурного управленія, притѣсненія, которымъ подвергался народъ, католическій гнетъ, которымъ короли хотѣли связать Англію, уже привыкшую къ протестантской свободѣ, все это способствовало тому перевороту въ общественномъ настроеніи, благодаря которому уже преемникъ Карла II, Іаковъ II, долженъ былъ бѣжать изъ Лондона, чтобы искать убѣжища въ чужой странѣ. Господство наслѣдственной династіи кончилось, и англійскому народу пришлось на практикѣ проявить то право избранія новаго короля, которое отрицалъ за нимъ Фильмеръ.

Однако, сочиненіе Фильмера, совершенно забытое въ наше время, въ ближайшую къ нему эпоху пользовалось, повидимому, большимъ вліяніемъ и почетомъ. Мы можемъ судить объ этомъ уже по тѣмъ усиліямъ, какія употреблялись писателями иного лагеря для того, чтобы его опровергнуть. Въ царствованіе Іакова II въ этомъ смыслѣ писалъ Альджернонъ Сидней; а когда былъ призванъ Вильгельмъ Оранскій, въ оправданіе этого призванія и въ опроверженіе старыхъ притязаній, выступилъ знаменитый Локкъ, который не менѣе Сиднея посвящаетъ вниманіе наивнымъ дедукціямъ Фильмера.

Мы должны теперь перейти къ характеристикѣ названныхъ писателей.

Глава VIII-ая.

СИДНЕЙ И ЛОККЪ.

Альджернонъ Сидней, младшій сынъ графа Лейстерскаго, былъ однимъ изъ самыхъ видныхъ либеральныхъ дѣятелей своего времени. Еще во время столкновенія парламента съ Карломъ I онъ явился горячимъ сторонникомъ народныхъ правъ. Позднѣе, когда Стюарты возвратились въ Англію, репутація убѣжденнаго республиканца заставила Сиднея покинуть родину и провести семнадцать лѣтъ въ изгнаніи. Но эти годы изгнанія не измѣнили его убѣжденій. Когда онъ благодаря ходатайству своего отца возвратился въ Англію, онъ попрежнему сталъ въ ряды оппозиціи, и шестидесятилѣтнимъ старикомъ сохранилъ республиканскій пылъ молодости. Онъ былъ однимъ изъ тѣхъ поклонниковъ свободы, для которыхъ въ идеалѣ свободнаго управленія воплощаются всѣ блага политической жизни. Онъ готовъ былъ даже призвать иноземцевъ для того, чтобы водворить въ Англіи республику. За эту любовь къ свободѣ онъ поплатился жизнію, будучи замѣшанъ въ одинъ политическій заговоръ, и присужденъ къ смертной казни.

Книга Сиднея, носящая заглавіе "Рѣчи о правительствѣ", вышла въ свѣтъ уже послѣ его смерти. Почти наполовину она представляла собою опроверженіе идей Фильмера. Сидней особенно старается подчеркнуть сомнительность династической генеалогіи, идущей по прямой линіи отъ Адама къ Стюартамъ. Онъ вообще считаетъ страннымъ говорить о королевскомъ санѣ Адама, или Авраама.

Но если бы даже допустить, что Богомъ дѣйствительно была дана Адаму безусловная власть надъ послѣдующими поколѣніями, то въ такомъ случаѣ возникаетъ слѣдующая альтернатива; эта власть

или дѣлилась между потомками Адама, или же переходила нераздѣльно къ старшему въ родѣ. Въ первомъ случаѣ приходится признать, что всѣ отцы семейства въ силу одинаковаго происхожденія своего отъ Адама имѣютъ одинаковую власть; приходится признать, что монарховъ будетъ столько, сколько отцовъ. Если же утверждать, что власть Адама переходила только къ старшему въ родѣ, тогда во всемъ мірѣ должна существовать только одна монархія, во главѣ которой стоитъ старшій въ родѣ Адама. Но такой монархіи указать нельзя. Говорить же, что нынѣ царствующіе монархи - старшіе въ родѣ Адама - ни на чемъ не основанное предположеніе, ибо никто не можетъ указать преемственности правъ, полученныхъ имъ по старшинству отъ Адама, и не здѣсь слѣдуетъ искать основаній государственной власти.

Относительно того, гдѣ именно слѣдуетъ искать подобныхъ основаній, у Сиднея есть готовый отвѣтъ, заимствуемый имъ изъ принятыхъ въ его время положеній политической науки. Теорія договорнаго происхожденія государства служитъ для него тѣмъ положительнымъ указаніемъ, съ помощью котораго онъ считаетъ возможнымъ окончательно отвергнуть доктрину Фильмера. Но выводы Сиднея показываютъ, насколько правъ былъ Фильмеръ, когда онъ, опровергая Гоббса, указывалъ на опасность договорной теоріи для защищаемыхъ имъ воззрѣній. Сидней былъ только послѣдовательнымъ, когда онъ повернулъ остріе этой теоріи противъ абсолютизма правительственной власти. Онъ соглашается съ Гоббсомъ, что въ естественномъ состояніи человѣкъ не можетъ достигнуть счастія, что только въ обществѣ находитъ онъ настоящую защиту. Но, вступая въ общество, прибавляетъ Сидней, люди не становятся рабами. Они навсегда сохраняютъ право надзора надъ правителями; они могутъ и смѣнять ихъ въ случаѣ необходимости. Кому принадлежитъ установлять, тому принадлежитъ и право смѣнять.

Понятно, что всѣ его симпатіи - на сторонѣ свободныхъ формъ государственнаго устройства. Согласно съ основами своей теоріи, онъ вполнѣ допускаетъ, что народъ, свободный въ выборѣ образа правленія, можетъ установить любую форму, хотя бы и монархическую. Но ничто, по его мнѣнію, не обезпечиваетъ въ такой мѣрѣ правильнаго теченія государственной жизни, какъ свобода. Это убѣжденіе было и руководящимъ началомъ дѣятельности Сиднея, и

основнымъ положеніемъ его политической теоріи.

Мы не будемъ излагать подробностей его воззрѣній, которыя не представляютъ особаго интереса. Вообще слѣдуетъ замѣтить, что ученіе Сиднея болѣе видается по своимъ критическимъ нападкамъ на Фильмера и по опредѣленности своей основной тенденціи, чѣмъ по глубинѣ теоретическихъ построеній, или по удачной разработкѣ деталей. Сравнительно съ послѣдующей либеральной теоріей Локка ученіе Сиднея представляетъ не болѣе какъ начало. Практическій результатъ сочиненій Сиднея лежитъ въ защитѣ парламентскихъ полномочій и въ утвержденіи, что правители могутъ избираться и смѣняться народомъ. Въ этомъ утвержденіи мы находимъ жизненную связь теоріи Сиднея съ событіями того времени, когда права короля "Божіей Милостью", безсмѣннаго и безусловнаго, боролись съ правами народа, распоряжающагося самостоятельно своими судьбами. Въ научной области это столкновеніе было выражено противорѣчіемъ ученій Фильмера и Сиднея. Исторія рѣшила эту тяжбу двухъ политическихъ силъ въ пользу парламента. Іаковъ II своимъ деспотическимъ правленіемъ довершилъ паденіе той системы, подъ которую подкапывалась теорія Сиднея. Избраніе Вильгельма III черезъ парламентъ было торжествомъ идей Сиднея надъ патріархальной теоріей Фильмера. Когда Вильгельмъ, отвѣчая на призывъ оппозиціонныхъ партій, отправился въ Англію, онъ чувствовалъ себя избранникомъ народа. Его корабль былъ украшенъ надписью, которая въ двухъ словахъ выражала и пѣль его избранія, и причину паденія дома Стюартовъ: "Я поддержу вольности Англіи и протестантское исповѣданіе" - таково было обѣщаніе новаго короля. Любопытны и самыя условія вступленія короля на престолъ. Это вступленіе являлось какъ бы результатомъ договорнаго соглашенія короля съ народомъ. Въ "Декларацiи правъ", составленной парламентомъ, перечислялись старинныя права и вольности Англіи и упоминались тѣ несправедливости, изъ за которыхъ лишился престола Іаковъ. Соблюденіе этихъ правъ ставилось, такимъ образомъ, условіемъ новаго царствованія. Когда король во время торжественнаго коронованія отвѣчалъ на формальное приглашеніе принять корону, онъ сказалъ, что корона для

него тѣмъ драгоцѣннѣе, что она предлагается ему, какъ знакъ общаго довѣрія; что вольности Англіи всегда останутся для него путеводной звѣздой, и что въ сомнительныхъ случаяхъ онъ всегда будетъ подчинять свою волю рѣшенію парламента. Идея народнаго суверенитета торжествовала здѣсь свою побѣду.

Годъ спустя послѣ воцаренія новаго короля появилось сочиненіе, авторъ котораго заявилъ, что онъ хочетъ оправдать права Вильгельма на королевскій престолъ. Это было знаменитое сочиненіе Локка: "Трактатъ о правительствѣ". Написанное для временныхъ и мѣстныхъ цѣлей, оно являлось, однако, однимъ изъ важнѣйшихъ произведеній политической литературы, имѣющимъ общее значеніе и оказавшимъ большое вліяніе на политическую мысль другихъ странъ. Монтескье и Руссо, а черезъ нихъ весь XVIII в. находились подъ вліяніемъ великаго англійскаго писателя. Въ построеніяхъ Локка развитіе либеральной мысли Англіи XVII в. нашло свое завершеніе.

Локкъ родился въ 1632 г. Ему было, слѣдовательно, 32 года, когда онъ въ 1664 г. впервые выступилъ на общественное поприще въ качествѣ секретаря англійскаго посольства при Браденбургскомъ дворѣ. Вскорѣ онъ сблизился съ графомъ Эшли, впослѣдствіи получившимъ титулъ лорда Шефтсбери, и вмѣстѣ съ своимъ другомъ долженъ былъ испытать всѣ превратности его судьбы, которая началась съ блестящей политической карьеры и закончилась бѣгствомъ въ Голландію. Локкъ также долженъ былъ бѣжать изъ Англіи въ 1683 г., и затѣмъ въ теченіе 5 лѣтъ, до паденія Іакова II, находился въ постоянной опасности быть выданнымъ правительству. Такимъ образомъ судьба Локка, равно какъ и его личныя склонности, привела его въ ряды оппозиціи. Первоначальнымъ проявленіемъ его оппозиціоннаго настроенія была защита идеи вѣротерпимости. Свобода совѣсти и вѣры была однимъ изъ тѣхъ правъ, за которыя особенно приходилось бороться въ Англіи XVII в. Въ числѣ борцовъ за это право Локку, наряду съ Мильтономъ, принадлежитъ самое почетное мѣсто. Защита вѣротерпимости заставила Локка впервые формулировать и свои политическія воззрѣнія. Это былъ исходный пунктъ развитія его политической мысли.

Вѣротерпим. — свобода совѣсти

Первое письмо о вѣротерпимости было задумано писателемъ еще въ 1667 г., но появилось оно только въ 1685 г., на латинскомъ языкѣ. Когда Вильгельмъ III издалъ свой актъ о вѣротерпимости, Локкъ перевелъ свое письмо на англійскій языкъ и выпустилъ его вновь, чтобы подкрѣпить своей защитой правительственный актъ. Доводы Локка въ пользу вѣротерпимости были не новы. Съ одной стороны, онъ указываетъ на невозможность принужденія въ дѣлахъ вѣры, съ другой - онъ повторяетъ убѣжденія Мильтона, что христіанство тѣмъ скорѣе обнаружитъ свою прочность, чѣмъ болѣе оно будетъ полагаться на силу истины, не прибѣгая для своего торжества къ инымъ средствамъ. Но для насъ важно отмѣтить, что Локкъ съ полной рѣшимостью воспринимаетъ и подчеркиваетъ идеи Роджера Вильямса и левеллеровъ о настоятельности полнаго отдѣленія церкви отъ государства для обезпеченія свободы вѣры и для водворенія гражданскаго порядка. Бѣдствія Англіи онъ приписываетъ главнымъ образомъ религіознымъ преслѣдованіямъ. Онъ требуетъ вѣротерпимости не только для различныхъ христіанскихъ исповѣданій, но также и для евреевъ, магометанъ и даже язычниковъ. Можетъ показаться страннымъ, что онъ исключаетъ изъ общаго правила католиковъ, ставя ихъ, такимъ образомъ, въ худшее положеніе, чѣмъ язычниковъ. Но это объясняется не столько религіозной рознью, сколько политическими соображеніями. Локкъ, какъ многіе защитники вѣротерпимости въ его эпоху, видѣлъ въ католикахъ, имѣющихъ своего главу въ Римѣ, враговъ общественнаго порядка, и потому вооружался противъ нихъ. Наряду съ католиками онъ исключаетъ изъ принципа вѣротерпимости и атеистовъ; по традиціонному англійскому взгляду, который мы въ свое время отмѣтили у Томаса Мора, люди, отвергающіе Бога, считаются опасными съ общественной точки зрѣнія. За этими ограниченіями Локкъ проводитъ принципъ свободы вѣроисповѣданія съ большой настойчивостью. Въ письмахъ о вѣротерпимости онъ впервые высказываетъ свой взглядъ на государство, какъ на союзъ, основанный на договорѣ и предназначенный для защиты неотчуждаемыхъ правъ личности. Это обстоятельство важно для насъ потому, что оно лишній разъ подтверждаетъ мысль, высказанную ранѣе: либерализмъ новаго времени и въ особенности проповѣдь неотчуждаемыхъ правъ впервые выражены были съ особенною силою на почвѣ защиты рели-

гіозной свободы.

Подробнѣе Локкъ развилъ свои основныя идеи въ сочиненіи, которое уже упомянуто нами выше и которое называется "Трактатъ о правительствѣ". Онъ самъ обозначаетъ цѣль своего произведенія, замѣчая, что его книга имѣетъ въ виду "утвердить престолъ великаго возстановителя англійской свободы, короля Вильгельма, вывести его права изъ воли народа и защитить предъ всѣмъ міромъ англійскій народъ за его новую революцію." Обративъ вниманіе на это заявленіе, мы заранѣе можемъ сказать, какая доктрина встрѣтитъ насъ въ трактатѣ Локка. Это будетъ, очевидно, доктрина народнаго суверенитета, выводящая права короля изъ воли народа. Въ этомъ отношеніи Локкъ - продолжатель Мильтона, который, въ свое время, также писалъ въ защиту англійскаго народа, и Сиднея, который стоялъ на той же точкѣ зрѣнія народнаго верховенства. Но къ этой доктринѣ сторонниковъ народовластія Локкъ присоединяетъ еще другую идею высокой важности, - идею неотчуждаемыхъ правъ личности, которую мы встрѣчали ранѣе у представителей политическаго радикализма, левеллеровъ. Если мы прибавимъ къ этому, что Локкъ защищаетъ и знаменитую теорію раздѣленія властей, первые зачатки которой мы также встрѣчаемъ у левеллеровъ, то мы едва ли усомнимся назвать этого писателя завершителемъ англійскаго либерализма XVII в. Доктрина народнаго суверенитета и связанная съ нею идея первобытнаго договора, идея неотчуждаемыхъ правъ личности и теорія раздѣленія властей, - вотъ основы либерализма XVII в., переданныя имъ въ наслѣдіе вѣку XVIII. Всѣ эти идеи объединяются въ ученіи Локка.

Поставивъ своей цѣлью защитить англійскій народъ отъ упрековъ въ низверженіи Стюартовъ, Локкъ начинаетъ съ опроверженія теоріи Фильмера. Цѣлая половина его трактата посвящена разбору патріархальной теоріи, выводившей власть королей отъ Адама. Намъ нѣтъ нужды останавливаться на этой критикѣ Фильмера, съ слабыми сторонами котораго насъ уже ознакомилъ его остроумный противникъ Сидней. Но вотъ общее сужденіе Локка о той теоріи, за которую такъ стояли ройялисты изъ партіи Стюартовъ. "Рабство есть состояніе столь позорное и жалкое для человѣка; оно настолько противоположно благородному темпераменту и доблестямъ нашей націи, - что едва понимаешь, какимъ образомъ англичанинъ

могъ говорить въ его пользу. Я принялъ бы сочиненіе Роберта Фильмера, какъ и всякій трактатъ, предназначенный для того, чтобы убѣдить людей, что они должны быть рабами, за новую игру ума, аналогичную съ появившейся нѣкогда апологіей Нерона, если бы важность темы и одобреніе публики не заставили меня вѣрить, что и авторъ, и издатель имѣли совершенно серьезныя намѣренія. Ознакомившись съ книгой, я не могу, однако, не сознаться въ томъ глубокомъ удивленіи, которое я испыталъ, видя, что въ сочиненіи, которое должно было сковать цѣпи для человѣчества, нѣтъ ничего, кромѣ веревки изъ песка." Таково впечатлѣніе Локка отъ книги Фильмера; напротивъ, Гоббса онъ вовсѣ не подвергаетъ критикѣ. Проповѣдникомъ рабства казался ему точно также, какъ и Сиднею, не авторъ "Левіафана", а сторонникъ патріархальной теоріи. Фильмера.

Согласно съ принятымъ обыкновеніемъ, и Локкъ начинаетъ свои построенія съ описанія естественнаго состоянія. Я уже говорилъ ранѣе, что этотъ первый шагъ въ старыхъ политическихъ теоріяхъ есть самый важный и рѣшительный. То же слѣдуетъ сказать и о Локкѣ. Не картину всеобщей войны, постоянныхъ страховъ и опасеній, заставляющихъ людей жертвовать всѣмъ, чтобы только отъ этого избавиться, находимъ мы у него, а изображеніе мирной жизни, согласной съ природой, - жизни, въ которой люди наслаждаются свободой и равенствомъ. Всѣ люди въ этомъ состояніи распоряжаются своей личностью и собственностью по своему усмотрѣнію, не спрашивая ничьего разрѣшенія и не завися ни отъ чьей воли. Полное равенство господствуетъ здѣсь, ибо всѣ люди сотворены одинаковой породы; всѣ они равны между собою въ томъ смыслѣ, что всѣ одинаково свободны, и никто не подчиняется другому. Естественное состояніе есть идеальное состояніе. Подобно Руссо, подобно многимъ своимъ современникамъ, Локкъ понимаетъ этотъ идеалъ, какъ нѣкоторый утраченный рай, къ которому слѣдуетъ стремиться. Но какъ и отчего онъ утраченъ? Здѣсь въ теорію Локка вторгается нѣкоторый элементъ изъ Гоббса. Всѣмъ представленіямъ объ утраченномъ раѣ свойственна указанія на паденіе людей, обусловленное несовершенствомъ ихъ природы. Страсти человѣческія, взаимныя насилія и обиды нарушаютъ мирное теченіе первоначальной жизни. У Гоббса, какъ мы видѣли, эти наси-

лія представляютъ самую сущность естественнаго состоянія. Онъ сгущаетъ краски, чтобы нарисовать страшный призракъ всеобщей войны и убѣдить людей, что для нихъ гораздо лучше нести ярмо деспотизма, чѣмъ подвергаться невыносимымъ перспективамъ анархіи. У Локка, напротивъ, эти насилія не болѣе, какъ привходящій элементъ, возмущающій мирную жизнь естественнаго человѣка, - привходящій, но неизбѣжный. Выводъ отсюда не такой рѣшительный и безусловный, какъ у Гоббса, но однохарактерный: для того, чтобы спасти естественныя права, слѣдуетъ соединиться въ государство, и вмѣсто того, чтобы собственными силами охранять свое достояніе, должно предоставить эту защиту организованной власти. Замѣтимъ, однако, специфическую черту этой дедукціи. Цѣль государства - не столько избавиться отъ смутъ естественнаго состоянія, сколько спасти естественныя права, равенство и свободу, охранить личность и собственность. И если цѣль такова, то Локкъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ согласиться съ Гоббсомъ, чтобы граждане могли отрѣшиться отъ всѣхъ своихъ правъ.

Самый переходъ изъ естественнаго состоянія въ гражданское или государственное изображается у Локка, какъ результатъ договора. Такъ какъ люди по природѣ свободны, то только въ силу ихъ согласія можетъ образоваться правомѣрный государственный строй. Локкъ не утверждаетъ, чтобы государства всегда основывались такимъ образомъ: для него идетъ рѣчь только о правомѣрномъ способѣ ихъ возникновенія. Эта черта его трактата заслуживаетъ особеннаго вниманія. Подобно тому, какъ у Руссо и у многихъ другихъ представителей естественнаго права, теорія первобытнаго договора имѣетъ у Локка не столько историческое, сколько этическое значеніе. Онъ не столько занятъ изображеніемъ дѣйствительныхъ процессовъ исторіи и разнообразныхъ способовъ возникновенія государствъ, сколько анализомъ тѣхъ условій, при которыхъ это возникновеніе можетъ быть признано правомѣрнымъ. Такъ именно слѣдуетъ понимать его трактатъ. Локкъ сознательно и послѣдовательно примыкаетъ къ школѣ естественнаго права, особенность которой состоитъ въ томъ, что она, не ограничиваясь описаніемъ фактовъ исторіи, всюду ставитъ вопросъ объ этическомъ ихъ оправданіи. Если мы припомнимъ фран-

цузскія теоріи XVII в. и въ особенности теорію Готмана, то мы сразу замѣтимъ различіе между ними и Локкомъ. Готманъ ищетъ для своей точки зрѣнія опоръ въ исторіи. Вся его "Франко-Галлія" есть по преимуществу историческое построеніе. Историческія воспоминанія ясно проглядываютъ и сквозь философскую аргументацію автора "Vindiciae contratyrannos". Англійскія ученія также не отрѣшаются отъ историческихъ основъ. Они возникаютъ въ живой связи съ дѣйствительностью и постоянно имѣютъ въ виду реальныя событія исторіи, но они все болѣе переходятъ съ точки зрѣнія историческихъ аргументовъ на почву общечеловѣческихъ требованій, отъ исторіи къ этикѣ. Въ этомъ отличительная черта всего естественнаго права и въ частности теоріи Локка.

Какое же существованіе государства, по Локку, согласно съ естественнымъ правомъ и съ природой вещей? Это прямо слѣдуетъ изъ условій, при которыхъ правомѣрное государство основывается. Вступая въ общество, отдѣльныя лица обязываются ему подчиняться, но они не отказываются и не могутъ отказаться отъ своихъ прирожденныхъ правъ, чего такъ настойчиво требовалъ Гоббсъ. Государство получаетъ свою власть единственно для защиты гражданъ, для охраны ихъ свободы и собственности. Поэтому люди отказываются отъ своей власти лишь постольку, поскольку это необходимо для достиженія указанныхъ цѣлей. Развивая свою точку зрѣнія, Локкъ утверждаетъ, что верховная власть всегда имѣетъ свою границу въ правахъ гражданъ. Въ противоположность Бодену и Гоббсу, онъ склоненъ отрицать самое понятіе неограниченной власти, что объясняется его полемикой противъ неограниченной власти Стюартовъ и его желаніемъ отстоять права народа. Говоря о неограниченной власти, онъ въ сущности имѣетъ въ виду абсолютную власть монарховъ, которая съ его точки зрѣнія совершенно несовмѣстима съ гражданскимъ порядкомъ. Для англичанина, сросшагося съ практикой парламентской жизни, такая власть казалась совершенно невозможной, противорѣчащей самымъ основамъ гражданственности. Вообще въ отличіе отъ Бодена и Гоббса онъ нисколько не интересуется точнымъ юридическимъ опредѣленіемъ суверенитета и сосредоточиваетъ свое вниманіе на анализѣ условій правомѣрнаго дѣйствія власти; но въ границахъ этой задачи онъ высказываетъ любопытныя положенія, которыя послужили основой для те-

оріи англійскаго конституціализма.

Первое условіе этого конституціализма есть сохраненіе старыхъ вольностей англійскаго народа, которыя на философскомъ языкѣ Локка получаютъ названіе "естественныхъ правъ человѣка". Но этого мало. Онъ старается далѣе указать гарантію этихъ вольностей и находитъ ее въ раздѣленіи законодательной и исполнительной власти; отъ этихъ двухъ властей онъ отличаетъ еще третью, союзную или федеративную, состоящую въ правѣ объявленія войны и заключенія мира; но для обезпеченія личныхъ правъ это различіе не имѣетъ существеннаго значенія. Что касается законодательной власти, то Локкъ, согласно съ своимъ общимъ направленіемъ, считаетъ необходимымъ ввести ее въ извѣстныя границы, полагаемыя законодательству естественными правами гражданъ. Подобно левеллерамъ и Руссо, онъ стоитъ на точкѣ зрѣнія неотчуждаемаго народнаго суверенитета и, считая законодательное собраніе лишь временнымъ органомъ народной воли, оставляетъ высшій надзоръ за нимъ въ рукахъ народа. Современные юристы Англіи, признающіе за парламентомъ всѣ функціи неограниченнаго законодательнаго собранія, въ этомъ пунктѣ не будутъ согласны съ Локкомъ. Его теорія скорѣе примѣнима къ американскому государственному устройству. Однако, не здѣсь лежитъ центръ тяжести его ученія о раздѣленіи властей. Главное утвержденіе этой части его сочиненія состоитъ въ томъ, что законодательной власти нельзя предоставить исполненіе изданныхъ ею законовъ: - это было бы для нея большимъ соблазномъ. Законодательство не требуетъ постоянной дѣятельности. Поэтому въ благоустроенныхъ государствахъ оно ввѣряется собранію лицъ, которыя, сходясь, издаютъ законы и затѣмъ расходятся. Напротивъ, исполненіе, по характеру своему, требуетъ постоянныхъ органовъ, которые должны быть обособлены отъ законодательства.

Шумный успѣхъ теоріи Монтескье совершенно затмилъ заслугу Локка. Давно принято говорить, что Монтескье былъ истолкователемъ англійской конституціи и ея первымъ теоретикомъ. Однако, несомнѣнно, что Локкъ былъ гораздо ближе къ дѣйствительности и къ англійскимъ порядкамъ, чѣмъ блестящій французскій публицистъ. Какъ извѣстно, главный недостатокъ доктрины Монтескье состоитъ въ полномъ обособленіи властей, при которомъ ста-

новится совершенно понятнымъ, какимъ образомъ возможна ихъ совмѣстная дѣятельность. Монтескье отдѣлывается ничего незначущей оговоркой, когда, предвидя возможныя возраженія, онъ замѣчаетъ, что, такъ какъ силою вещей власти должны двигаться, то онѣ и будутъ двигаться согласно. У Локка, который гораздо ближе стоялъ къ англійской дѣйствительности, чѣмъ Монтескье, допускается взаимодѣйствіе властей и при ихъ раздѣленіи. Такъ, очевидно, имѣя въ виду Англію, онъ говоритъ, что въ нѣкоторыхъ государствахъ исполнительная власть ввѣряется одному лицу, которому вмѣстѣ съ тѣмъ дается и участіе въ законодательствѣ и безъ согласія котораго не могутъ издаваться законы. Не трудно понять, что лицо, о которомъ идетъ рѣчь, есть не кто иной, какъ англійскій король. Еще Ранке въ своемъ крайне любопытномъ "Опытѣ о раздѣленіи властей"*) обратилъ вниманіе на то, что Локкъ, требуя отдѣленія исполненія отъ законодательства, особенно настаиваетъ на самостоятельности исполнительной власти. Очевидно, возставая противъ королевскаго абсолютизма, онъ одинаково боялся и деспотизма парламента и считалъ весьма полезнымъ противопоставить ему въ качествѣ политическаго противовѣса извѣстныя прерогативы короны. Верховный исполнитель, поясняетъ онъ, не имѣетъ иной власти, кромѣ силы закона, но онъ не подчиняется всецѣло законодательной власти, а самъ является ея участникомъ. Онъ имѣетъ право созывать и распускать законодательныя собранія, такъ какъ послѣднія не всегда бываютъ въ сборѣ, а исполнитель отправляетъ свою должность всегда. Локкъ рѣшается даже, во имя общаго блага, предоставить исполнителю такія прерогативы, которыя клонятся къ отмѣнѣ законовъ, если они оказываются вредными для общества. Онъ готовъ, забывая рамки, установленныя англійской конституціей для королевской власти, приписывать королю право по собственному почину измѣнять основанія выборовъ въ парламентъ, если эти послѣдніе не соотвѣтствуютъ началамъ справедливаго уравненія. Всякій, кто дѣйствуетъ въ этомъ смыслѣ, утверждаетъ Локкъ, является другомъ народа, и не можетъ не получить его одобренія. Повидимому, защищая въ данномъ случаѣ необходимость королевскаго вмѣшательства, Локкъ имѣетъ въ

---

*) R a n k e , "Sämmtliche Werke", B. 24.

виду дѣйствительный недостатокъ избирательной системы, устраненный лишь парламентской реформой 1832 г. Это слѣдуетъ съ полной ясностью изъ того мѣста, гдѣ онъ жалуется на ненормальность старыхъ порядковъ. "Къ какимъ нелѣпостямъ можетъ повести слѣпая преданность къ потерявшимъ всякій смыслъ обычаямъ", такъ говоритъ онъ въ этомъ мѣстѣ, "можно убѣдиться изъ того обстоятельства, что какое-нибудь мѣстечко, только называемое городомъ, въ которомъ нѣтъ ничего, кромѣ развалинъ, въ которомъ вмѣсто домовъ стоитъ лишь какой-нибудь хлѣвъ, и вмѣсто обывателей живетъ одинъ пастухъ, посылаетъ въ законодательное собраніе столько же управителей, какъ и цѣлое населенное богатое графство.

Очевидно, Локкъ подразумѣваетъ здѣсь ту несправедливость выборной системы, которая предоставляетъ избирательныя права такъ называемымъ гнилымъ мѣстечкамъ, т.е. незначительнымъ провинціальнымъ пунктамъ, изстари владѣвшимъ своими правами въ ущербъ многимъ новымъ центрамъ, гораздо болѣе крупнымъ и важнымъ но не успѣвшимъ еще получить этихъ правъ. Не надѣясь, вѣроятно, что соотвѣтствующая реформа осуществится черезъ парламентъ, Локкъ ожидаетъ инициативы со стороны королевской власти. Это весьма важно для характеристики его политическаго ученія, которое все построено на желаніи лучшаго обезпеченія свободы и справедливости. Во имя этихъ началъ онъ не страшится отступать отъ старинныхъ основъ парламентскаго строя Англіи и требовать для правильнаго теченія политической жизни такихъ гарантій, которыя не существовали ранѣе. Его основная мысль состоитъ въ томъ, чтобы при помощи раздѣленія властей и признанія за ними самостоятельнаго значенія, придать имъ характеръ противовѣсовъ, взаимно направляющихъ другъ друга и обезпечивающихъ общую свободу.

Таково должно быть нормальное теченіе политики. Но что дѣлать, если незаконнымъ образомъ измѣняются основы конституціи, если монархъ ставитъ свой произволъ на мѣсто закона, если онъ мѣшаетъ законодательной власти собраться и, вообще, если онъ дѣйствуетъ въ ущербъ общему благу? Локкъ ставитъ эти вопросы, очевидно, подъ вліяніемъ свѣжихъ воспоминаній о произволѣ Стюартовъ. Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ слѣдуетъ видѣть заключитель-

ное слово его книги, которое направлено къ защитѣ англійскаго народа, свергнувшаго Стюартовъ и призвавшаго Вильгельма. Основная идея книги, - идея неотчуждаемаго народнаго суверенитета, еще разъ предстаетъ здѣсь предъ нами. Правительство должно считаться уничтоженнымъ, такъ рѣшаетъ вопросъ Локкъ, всякій разъ, когда законодательная, или исполнительная власть нарушаютъ свои полномочія. Правительства установляются единственно для охраны естественныхъ правъ, и если они уклоняются отъ этой задачи, они нарушаютъ основной законъ общежитія; народъ получаетъ, вслѣдствіе этого, право установить новое правительство. Таковъ заключительный выводъ книги, къ которому клонилось все изслѣдованіе; но сдѣлавши этотъ выводъ, Локкъ спѣшитъ устранить возможныя возраженія. Быть можетъ, скажутъ, замѣчаетъ онъ, что подобное ученіе возбуждаетъ народъ къ возстанію, что оно можетъ привести къ анархіи; но все это ложное опасеніе: народъ привязанъ къ старинѣ и не легко увлекается перемѣнами. Никогда небольшія злоупотребленія не выведутъ его изъ колеи, но если народъ несчастенъ и подвергается злоупотребленіямъ со стороны верховной власти, если онъ чувствуетъ на себѣ постоянный гнетъ, то выдавайте его правителей за сыновей Зевеса, объявляйте ихъ, сколько хотите, священными и неприкосновенными, онъ все таки не остановится передъ возмущеніемъ и постарается сбросить съ себя ненавистное иго. Таково послѣднее слово Локка

Я не буду говорить здѣсь о другихъ, менѣе важныхъ политическихъ произведеніяхъ писателя. Повторю только еще разъ, что, завершая собою развитіе политической мысли XVII в., онъ сталъ великимъ прообразомъ для XVIII столѣтія. Французскіе писатели позднѣйшаго времени затмили его блескомъ своей славы, и въ особенности для континентальной публики, наряду съ громкими именами Монтескье, Руссо и Вольтера, имя Джона Локка звучитъ какъ-то скромно и неслышно. Только спеціалисты знаютъ, насколько великіе французы обязаны своему англійскому предшественнику. Когда мы ищемъ крупнаго и виднаго представителя, подготовившаго основныя политическія идеи XVIII

столѣтія, мы всякій разъ останавливаемся на Локкѣ, который является, несомнѣнно, самымъ видным политическимъ писателемъ XVII в.*)

Г л а в а IX-ая.

ШКОЛА ЕСТЕСТВЕННАГО ПРАВА.

ГУГО ГРОЦІЙ.

Въ то время, какъ англійская политическая литература вырабатывала идеалъ правового государства, континентальной философіи права выпала на долю не менѣе важная задача - отстоять са-

---

*) *О Локкѣ см. монографіи* F o w l e r'a, "Locke", M a r i o n'a, "Locke, sa vie et ses oeuvres" *и біографическій очеркъ* F e c h t n e r'a, "John Locke", 1898.

мостоятельность свѣтской науки и утвердить самое понятіе права на новыхъ независимыхъ отъ богословія основаніяхъ. Эту задачу приняла на себя школа естественнаго права, существеннымъ признакомъ которой является стремленіе къ отысканію высшихъ нравственныхъ критеріевъ положительныхъ установленій.

Довольно упорная традиція продолжаетъ называть, вопреки новымъ изслѣдованіямъ и работамъ, родоначальникомъ естественнаго права и всей новой философіи права вообще - Гуго Гроція *). На самомъ дѣлѣ, это не болѣе, какъ предразсудокъ, порожденный преувеличенной оцѣнкой заслугъ писателя со стороны его нѣмецкихъ учениковъ и поклонниковъ. Тѣ французскія и англійскія ученія, съ которыми намъ пришлось уже ознакомиться, гораздо скорѣе могутъ быть поставлены во главѣ новой философіи права, чѣмъ доктрина Гуго Гроція. Своеобразность этого писателя заключается развѣ въ томъ, что онъ открываетъ собою такъ называемое раціоналистическое направленіе въ философіи права, которое представляетъ собою, однако, скорѣе новизну метода, чѣмъ идей, да и то новизну относительную. Ибо раціоналистическій элементъ является необходимой принадлежностью всякаго философствованія, и значеніе Гуго Гроція состоитъ лишь въ томъ, что въ сферѣ философскихъ заключеній онъ отвелъ этому элементу первенствующее положеніе. Но прежде чѣмъ говорить о Гуго Гроціи, скажемъ два слова о направленіи, къ которому онъ принадлежитъ. Краткое разъясненіе идеи естественнаго права дастъ намъ первые аргументы противъ мнѣнія, которое считаетъ Гроція его основателемъ.

Подъ вліяніемъ Савиньи, Шталя и нѣкоторыхъ другихъ писателей на естественное право и до сихъ поръ многіе смотрятъ, какъ на старое заблужденіе, которому нѣтъ мѣста среди теорій современной науки. Однако, болѣе внимательное изученіе предмета показываетъ, что естественное право представляетъ собою неискоренимую потребность человѣческаго мышленія и исконную принадлежность философіи права. Излагая вамъ Локка, я имѣлъ случай замѣтить,

---

*) *О Гуго Гроціи см.* Hartenstein'a, "Darstellung der Rechtsphilosophie des Hugo Grotius".

что естественному праву свойственно стремленіе оцѣнивать факты существующаго съ этической точки зрѣнія. Но именно въ этомъ и состоитъ задача философіи права. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ эти теоріи и идеальныя построенія, которыя мы послѣдовательно изучаемъ, что это, какъ не попытка критически отнестись къ дѣйствительности и оцѣнить ее съ точки зрѣнія идеала? Что это, какъ не этическій критицизмъ, въ которомъ и состоитъ самая сущность естественнаго права? Но скажемъ объ этомъ нѣсколько подробнѣе, въ виду возможности недоразумѣній, которыя въ данномъ случаѣ могутъ возникнуть.

Естественное право издавна противопоставляется праву положительному, какъ идеалъ для этого послѣдняго, создаваемый въ виду недостатковъ и несовершенствъ положительныхъ установленій. Подобное противопоставленіе обусловливается не только вѣчнымъ противорѣчіемъ идеала съ дѣйствительностью, но также и нѣкоторыми особенностями положительнаго права, которыя подчеркиваютъ и обостряютъ это противорѣчіе. Дѣло въ томъ, что какъ бы ни были совершенны положительные законы при своемъ установленіи, съ теченіемъ времени они старѣютъ и теряютъ свой прежній смыслъ. Общественная жизнь въ своемъ постепенномъ развитіи уходитъ впередъ и требуетъ для себя новыхъ опредѣленій и новыхъ законовъ, а между тѣмъ законы старые, по существу своему, являются нормами твердыми, расчитанными на долговременное примѣненіе. Власть, которая стоитъ на ихъ охранѣ, склонна бываетъ обыкновенно поддерживать ихъ силою своего авторитета. Такъ или иначе, но положительные законы не могутъ поспѣвать за движеніемъ исторіи. Напротивъ, они всегда отстаютъ отъ ея требованій. И вотъ постоянно и необходимо возникаютъ въ жизни конфликты между старымъ положительнымъ порядкомъ и новыми прогрессивными стремленіями. Изъ этихъ конфликтовъ и зарождается обыкновенно естественное право, какъ требованіе реформъ и измѣненій въ существующемъ строѣ.

Современная юриспруденція относитъ названіе права исключительно къ нормамъ положительнымъ, признаннымъ въ законѣ, или обычаѣ охраняемомъ властью и судами. Идеальныя требованія не представляютъ собою права въ строгомъ смыслѣ слова, а суть только проекты будущаго права. Такими именно проектами и явля-

ются всѣ теоріи, которыя мы разсматриваемъ въ нашемъ курсѣ; все это - идеальные планы общественнаго переустройства, - планы будущаго болѣе или менѣе близкаго. Съ этой точки зрѣнія можно возставать противъ названія "естественное право", такъ какъ всякое право, какъ на этомъ настаиваютъ современные юристы, по существу своему, есть право положительное. Но нельзя не видѣть, что такъ называемое естественное право, какъ идеалъ для положительнаго, какъ требованіе его реформы, есть искомое проявленіе философской мысли, есть сама философія права. Было бы ошибочно думать, что оно возникло въ новое время. Оно существовало одинаково и въ древности, и въ Средніе вѣка. Еще до-Сократическіе философы въ Греціи ставили вопросъ о правѣ, существующемъ отъ природы, противопоставляя его праву, существующему по человѣческому установленію. Ихъ примѣру слѣдовали самые разнообразные философы на протяженіи всѣхъ вѣковъ. Ихъ примѣру слѣдуемъ и мы, когда во имя прогрессивныхъ требованій жизни, строимъ идеалы будущаго. Мы не говоримъ теперь болѣе объ естественномъ правѣ или о правѣ природы, не противопоставляемъ болѣе природу исторіи, но только потому, что исторію мы понимаемъ шире, чѣмъ понимали ее прежде, и въ ней самой находимъ основанія для идеи прогресса. Въ самомъ теченіи исторической жизни мы открываемъ зародыши новыхъ отношеній, а вмѣстѣ съ тѣмъ и основанія для построенія идеальнаго права.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, насколько ошибочно ставить Гуго Гроція во главѣ того направленія, которое зародилось вмѣстѣ съ философіей права и представляетъ собою воплощеніе ея основныхъ стремленій. Все это недоразумѣніе объясняется тѣмъ, что въ нѣмецкой литературѣ, которая въ немъ повинна, вліяніе Гуго Гроція было настолько сильно, что ему приписали основаніе того направленія, по отношенію къ которому онъ является лишь однимъ изъ болѣе крупныхъ его продолжателей. Гроцій вообще принадлежалъ къ числу тѣхъ писателей, ранняя слава которыхъ создаетъ около ихъ имени родъ культа, превосходящаго ихъ дѣйствительное значеніе. Нѣкоторыя черты изъ его біографіи поясняютъ это утвержденіе.

Гроцію суждено было съ самаго ранняго возраста возбуждать общее удивленіе своими рѣдкими способностями. О немъ недаромъ

говорили, что онъ родился взрослымъ. Восьми лѣтъ онъ уже сочинялъ латинскіе стихи, 12 вступилъ въ университетъ, а 14 защищалъ къ общему изумленію присутствующихъ рядъ тезисовъ по юриспруденціи, математикѣ и философіи. 16 лѣтъ онъ получилъ степень доктора въ одномъ изъ французскихъ университетовъ, и прежде чѣмъ написать что-нибудь крупное, онъ былъ уже извѣстенъ, какъ человѣкъ рѣдкихъ дарованій, какъ "чудо Голландіи", какъ назвалъ его однажды французскій король Генрихъ IУ, которому онъ былъ представленъ. Слава его предупредила славу его сочиненій и предопредѣлила ихъ судьбу. Необыкновенный успѣхъ, который имѣла его главная книга, слѣдуетъ въ значительной мѣрѣ отнести на долю личнаго обаянія ея автора, котораго имя само по себѣ способно было приковать къ его труду общее вниманіе.

Гроцій довольно рано занялъ высокое положеніе въ государствѣ; но въ это время религіозныя смуты - обычное явленіе XУI и XУII столѣтій - посѣтили и Голландію. Гроцій оказался на сторонѣ той партіи, которая была въ меньшинствѣ и которая вмѣстѣ съ религіозной свободой отстаивала и свободу политическую противъ честолюбивыхъ замысловъ Морица Оранскаго, штатгальтера Голландіи, стремившагося къ диктатурѣ. Партія Гроція была побѣждена, а самъ онъ схваченъ и заключенъ въ тюрьму. Отсюда ему удалось, однако, бѣжать. Онъ удалился во Францію, гдѣ и нашелъ пріютъ у одного изъ своихъ почитателей, въ замкѣ котораго онъ поселился. Здѣсь, въ тиши уединенія, онъ началъ писать свое знаменитое сочиненіе "О правѣ войны и мира". Въ короткій срокъ этотъ огромный трудъ, обнаруживающій необыкновенную эрудицію автора, былъ готовъ; въ 1625 г. онъ былъ изданъ. Успѣхъ книги былъ безпримѣрный. Она была немедленно переведена на всѣ главнѣйшіе языки Европы. Черезъ годъ она была издана вторично, а въ 1631 г. появились сразу три голландскихъ изданія ея. Чтобы дать представленіе о степени распространенности книги, достаточно сказать, что къ половинѣ XУIII в. она выдержала 45 различныхъ изданій. И что особенно свидѣтельствуетъ о высокомъ уваженіи къ памяти Гроція, - на трактатъ его писались многочисленные комментаріи и толкованія, - честь, которая до сихъ поръ выпадала на долю древнихъ классиковъ.

Современный читатель, который дастъ себѣ трудъ ознакомиться

съ трактатомъ Гроція, не сразу нойметъ причину его удивительнаго успѣха и широкаго распространенія. Сочиненіе "О правѣ войны и мира" далеко не принадлежитъ къ числу тѣхъ книгъ, которыя сохраняютъ на многіе вѣка неизмѣнное значеніе и читаются теперь съ такимъ же интересомъ, какъ и во время ихъ появленія. Для того, чтобы прочесть Гроція, нужно имѣть спеціальный интересъ и большое терпѣніе. За исключеніемъ нѣкоторыхъ мѣстъ болѣе общаго характера, онъ покажется сухимъ и тяжеловѣснымъ. Но въ чемъ же тайна его успѣха и причина быстраго распространенія? Отвѣтить на этотъ вопросъ значитъ дать характеристику главнаго труда Гроція и его общаго значенія въ исторіи философіи права.

Первое объясненіе слѣдуетъ, мнѣ кажется, искать въ методологическихъ разъясненіяхъ автора. Когда извѣстная книга, кромѣ новаго содержанія, которое она даетъ, раскрываетъ еще передъ нами и пути научнаго изслѣдованія, когда она знакомитъ насъ съ методологическими пріемами, это придаетъ ей особую цѣнность. Въ силу подобныхъ методологическихъ указаній иныя книги дѣлались программами новыхъ школъ и предопредѣляли пути научнаго изслѣдованія. Гроцій давалъ въ этомъ отношеніи немного; но то, что онъ давалъ, отличалось ясностью и простотой и очень соотвѣтствовало духу вѣка, который такъ охотно порывалъ съ авторитетомъ преданій и хотѣлъ быть самостоятельнымъ и раціоналистическимъ. Гроцій различаетъ два пути изслѣдованія - умозрительный и опытный, путь a priori и путь a posteriori. Первый состоитъ въ выведеніи извѣстныхъ положеній изъ данныхъ разума, второй - въ подтвержденіи опытомъ тѣхъ или другихъ выводовъ - свидѣтельствомъ изъ жизни различныхъ народовъ и выдержками изъ сочиненій различныхъ писателей. Согласіе ихъ между собою въ извѣстныхъ понятіяхъ удостовѣряетъ разумность этихъ понятій и ихъ соотвѣтствіе природѣ вещей, - думаетъ Гроцій. Онъ придаетъ, можетъ быть, слишкомъ важное значеніе этому способу доказательства. Его книга испещрена цитатами изъ различныхъ философовъ, поэтовъ, юристовъ, изреченіями священнаго писанія, историческими примѣрами. Все это часто приводится въ необыкновенномъ количествѣ, затрудняющемъ читателя и безъ нужды обременяющемъ его вниманіе. Но все таки не здѣсь центръ тяжести для Гуго Гро-

ція; дедукція изъ нѣкоторыхъ общихъ положеній, путь апріорный - вотъ его основная метода. Онъ приводитъ примѣры; но его цѣль - общіе выводы и строго логическія абстрактныя доказательства. "Какъ математики" - говоритъ онъ, разсматриваютъ фигуры отдѣльно отъ тѣлъ, такъ и я, при изслѣдованіи права, отвлекалъ свою мысль отъ всякихъ частныхъ явленій." Этотъ путь раціоналистическій и строго логической методы былъ для современниковъ и ближайшихъ послѣдователей Гроція особенно привлекательной стороной въ его книгѣ. Они учились изъ этой книги тому, какъ надо изслѣдовать и какъ надо писать о юридическихъ предметахъ. Они смотрѣли на Гроція, какъ на классическаго учителя права, какъ на великій авторитетъ въ этой области. Когда въ позднѣйшую эпоху измѣнились методологическіе пріемы и научные взгляды, вмѣстѣ съ тѣмъ исчезла и одна изъ главныхъ причинъ обаянія знаменитаго трактата "О правѣ войны и мира".

Помимо методологическихъ качествъ, сочиненіе Гроція обладало еще другимъ важнымъ достоинствомъ - достоинствомъ систематичности и научной обработанности. Гроцій не былъ, подобно большинству разсмотрѣнныхъ выше писателей, публицистомъ, который съ горячимъ интересомъ обсуждаетъ живые вопросы современности. Напротивъ, онъ намѣренно устраняетъ изъ своего обозрѣнія историческихъ примѣровъ, новѣйшія событія. Онъ хочетъ остаться въ рамкахъ строгой объективности и пишетъ, какъ кабинетный ученый, стоящій вдали отъ партійныхъ столкновеній и интересовъ. Это лишаетъ его сочиненіе увлекающаго энтузіазма; но сообщаетъ ему извѣстное объективное спокойствіе систематическаго изслѣдованія. Книга Гроція не могла стать зажигательнымъ памфлетомъ или программой къ борьбѣ; но она имѣла всѣ качества, чтобы сдѣлаться теоретическимъ руководствомъ, въ которомъ ученые всѣхъ странъ находили систематическое изложеніе всѣхъ основныхъ началъ правовѣдѣнія.

Мы умалили бы, однако, значеніе Гроція, если бы, подчеркнувъ методологическія и систематическія заслуги его труда, не упомянули также о его практическомъ значеніи и моральномъ вліяніи. Оно не могло служить лозунгомъ для какой бы то ни было партіи, но оно все, отъ начала до конца, было проникнуто духомъ гуманности, справедливости и миролюбія, который благотворно дѣйствовалъ на общественное сознаніе. Говоря объ этой сторонѣ книги

Гроція, я не могу характеризовать ее лучше и яснѣе, какъ при помощи противопоставленія его воззрѣній взглядамъ Макіавелли. Преклоненіе передъ силой, проповѣдь политическаго успѣха, достигаемаго какими бы то ни было средствами, отрицаніе нравственныхъ началъ въ политической области и невѣріе въ силу добра - таковы характерныя черты макіавелизма. Его книга представляетъ намъ въ обнаженномъ и непривлекательномъ видѣ стихійныя силы политики, непокоренныя еще силы нравственнаго начала и этическаго прогресса. Гроцій въ этомъ отношеніи прямая противоположность Макіавелли. Человѣчность, миролюбіе и справедливость прежде всего - таковы симпатичныя вѣрованія, которыя онъ исповѣдуетъ и которыя силою своего авторитета онъ успѣлъ, поскольку это было возможно, и болѣе, чѣмъ кто-либо другой изъ его современниковъ, привить европейскому сознанію въ ту эпоху, когда, подъ вліяніемъ ожесточенія Тридцатилѣтней войны, забывались всякія начала гуманности и права. Онъ твердо вѣрилъ, что непреклонная честность и нравственныя стремленія составляютъ неизмѣнныя условія политики. Гроцій и Макіавелли олицетворяютъ въ области политики тѣ двѣ силы, которыя борятся между собою въ человѣческой исторіи: Макіавелли представляетъ въ своихъ сочиненіяхъ теорію грубой силы, которая прокладываетъ себѣ путь, не разбирая средствъ и пріемовъ для достиженія поставленныхъ цѣлей; Гроцій - теорію нравственной силы, которая покоряетъ людей своими внутренними свойствами. Соотвѣтственно съ этимъ, и его система естественнаго права основана, прежде всего, на признаніи извѣстныхъ нравственныхъ началъ, обязательныхъ для сознанія людей, помимо какихъ бы то ни было внѣшнихъ опоръ и авторитетовъ. Въ отысканіи внутреннихъ основъ естественнаго права состоитъ главная философская задача его книги.

Задача эта ставится у Гроція въ связи съ вопросами международнаго права. Вотъ почему сочиненіе его, которое по своему заглавію и содержанію относится къ спеціальной области юриспруденціи, пріобрѣтаетъ философскій характеръ. Область международныхъ отношеній особенно наталкивала мысль на постановку естественно-правовой проблемы, какъ она представлялась Гуго Гроцію. Въ предѣлахъ каждаго государства существуютъ власти, которыя издаютъ законы и требуютъ ихъ исполненія; но въ международныхъ

Ист. п-о усматривается яснѣе всего въ Междунар. п-ѣ.

отношеніяхъ нѣтъ такихъ властей и такихъ принудительныхъ законовъ. И если бы надъ людьми не стояло нѣкоторыхъ высшихъ естественныхъ законовъ, обязательныхъ въ силу внутренняго своего авторитета, то пришлось бы признать, что международныя отношенія представляютъ собою область безправія и беззаконія. Таковъ былъ рядъ соображеній, въ силу которыхъ Гроцій начинаетъ свое изслѣдованіе съ философскаго вопроса о справедливомъ по природѣ.

По поводу этого вопроса онъ вспоминаетъ аѳинскаго софиста Карнеада, который, прибывъ однажды въ качествѣ посла въ Римъ, убѣждалъ римлянъ, что естественныхъ законовъ не существуетъ. Съ обычнымъ для софистовъ скептицизмомъ онъ говорилъ, что люди, какъ другія животныя, руководствуются исключительно своей выгодой. И если бы кто либо допустилъ отличающуюся отъ собственной выгоды естественную справедливость, то это было бы величайшимъ безуміемъ: ибо дѣйствовать согласно съ нею значило бы дѣйствовать въ противорѣчіе съ собственными выгодами и во вредъ себѣ. Утвержденія Карнеада, которыя Гроцій считаетъ, такимъ образомъ, нужнымъ оспаривать, представляютъ собою теорію ничѣмъ неприкрашеннаго утилитаризма, который не дѣлаетъ и попытокъ переходить отъ пользы къ морали. Та система понятій, которую Гроцій противопоставляетъ грубому софистическому утилитаризму, можетъ быть обозначена, какъ теорія прирожденнаго человѣку нравственнаго чувства. Въ самой природѣ человѣка, какъ существа общежительнаго, думаетъ Гроцій, лежитъ зародышъ нравственныхъ стремленій. Общежительныя склонности человѣка влекутъ его неудержимо, помимо всякихъ другихъ потребностей и выгодъ, къ общенію съ себѣ подобными; а въ этомъ общеніи и заключается основаніе права. Нельзя говорить, будто бы всѣ живыя существа, а въ томъ числѣ и человѣкъ, стремятся только къ своей пользѣ; напротивъ, не только въ человѣкѣ, но и въ животныхъ, можно открыть прирожденный инстинктъ, воздерживающій ихъ отъ вреда животнымъ одной съ ними породы.

Переводя эти утвержденія на языкъ современной этики, мы можемъ сказать, что, по мнѣнію Гроція, человѣку прирождены альтруистическіе инстинкты, которые являются основой естественной справедливости. Въ этомъ именно смыслѣ онъ называетъ человѣческую природу матерью естественнаго права. Но онъ обозначаетъ

и точнѣе то спеціальное свойство человѣческой природы, тотъ особый нравственный задатокъ, который является основой естественнаго права. Этотъ задатокъ есть стремленіе къ общежитію (appetitus societatis), и притомъ не къ какому бы то ни было общежитію, а къ спокойному и разумному. Охрана общежитія, соотвѣтствующаго человѣческому разуму, таковъ истинный источникъ естественнаго права.

Но не слѣдуетъ думать, чтобы эта формула Гроція была лишь инымъ выраженіемъ для того тезиса, который мы встрѣтили у Гоббса: "Pax quaerenda est". Для Гоббса право есть продуктъ тѣхъ споровъ и столкновеній, которые дѣлаютъ для человѣка невыносимымъ естественное состояніе и заставляютъ его бѣжать подъ охрану власти. Для него право - это прежде всего сила, власть, предписаніе начальствующихъ; для Гроція это - продуктъ мирныхъ и общежительныхъ склонностей человѣческой природы, это - истеченіе ея добрыхъ чувствъ и стремленій. Утверждая, что власть опредѣляетъ, что хорошо и что дурно, Гоббсъ, какъ мы говорили уже ранѣе, распускаетъ всю нравственность въ положительномъ законѣ и отрицаетъ всякую естественную справедливость; напротивъ, для Гроція предположеніе такой справедливости составляетъ самую главную посылку. Указавъ основу ея въ человѣческой природѣ, онъ проложилъ путь для дальнѣйшихъ изслѣдованій, методъ, какъ мы замѣтили уже выше, чисто-раціоналистическій. Изъ природы человѣка, думаетъ Грецій, съ логической и безусловной необходимостью вытекаютъ всѣ начала права, которыя поэтому должны быть признаны ясными, достовѣрными и неизмѣнными; даже Богъ не можетъ измѣнить ихъ, какъ не можетъ Онъ сдѣлать, чтобы дважды два не было четыре, чтобы зло не было закономъ. Начала права остались бы неизмѣнными, если бы даже принять нечестивое мнѣніе, что Бога не существуетъ; однако, замѣчаетъ Грецій, разумъ убѣждаетъ насъ, что Богъ - Творецъ вселенной, что Онъ же и первоначальный источникъ естественнаго права.

Мы должны обратить вниманіе на это мѣсто въ книгѣ Гроція, потому что въ XVII в. воззрѣніе, здѣсь выраженное, послужило лозунгомъ для борьбы между старой схоластической юриспруденціей и раціоналистическимъ естественнымъ правомъ. Хотя Грецій и говорилъ, что конечнымъ источникомъ права является Богъ, но

это нисколько не измѣняло раціоналистическаго характера его вывода, ибо онъ здѣсь же прибавлялъ, что, и отрицая существованіе Бога, мы пришли бы къ тому же.

Выведеніе права изъ общежительной и разумной природы человѣка и раціоналистическая метода изслѣдованія - вотъ основные пункты, которыми Гроцій оставилъ по себѣ слѣдъ въ философіи права. Ни въ томъ, ни въ другомъ отношеніи онъ не былъ оригиналенъ, такъ какъ теорія общежитія встрѣчается уже у Цицерона, а раціоналистическая метода изслѣдованія представляетъ собою давнишнюю принадлежность всякой философіи вообще. Однако, Гроцій былъ важенъ потому, что онъ внесъ большое оживленіе въ область изученія права. Слава его книги способствовала укрѣпленію интереса къ этой области; его примѣръ вызвалъ цѣлый рядъ подражателей и послѣдователей.

Мы не будемъ разбирать значеніе Гроція для спеціальной области международнаго права; скажемъ лишь въ заключеніе о его политическихъ воззрѣніяхъ, которыя представляютъ, можетъ быть, самую слабую сторону его изслѣдованія. Два-три замѣчанія по этому поводу покажутъ намъ, насколько его взгляды лишены той опредѣленности и яркости, которая дѣлаетъ теоріи оригинальными и интересными. Согласно съ общимъ духомъ естественнаго права новаго времени, Гроцій полагаетъ высшимъ закономъ общежитія уваженіе къ отдѣльному лицу. Охрана того, что принадлежитъ каждому, является для него цѣлью общежитія; онъ считаетъ даже прирожденными неотчуждаемыми дарами человѣка не только его жизнь, но и его свободу. Наконецъ, онъ опредѣляетъ самое государство, какъ совершенный союзъ свободныхъ лицъ для охраненія права и для общей пользы. И въ этомъ опредѣленіи нельзя не отмѣтить извѣстной индивидуалистической тенденціи. Однако, называя государство союзомъ совершеннымъ, Гроцій, съ другой стороны, хочетъ подчеркнуть его верховное значеніе для человѣка и нерасторжимость связей, создаваемыхъ имъ между людьми. Государства есть тѣла вѣчныя, скрѣпленныя силою проникающаго ихъ духа, существующія, несмотря на измѣненіе своихъ частей. Только въ крайнемъ случаѣ отдѣльнымъ областямъ и лицамъ позволительно отъ нихъ отдѣляться. Вмѣстѣ съ тѣмъ, обратно съ господствующимъ въ новое время направленіемъ, онъ вооружается противъ доктрины народовластія

и противъ теоріи первобытнаго договора. Несмотря на высказываемыя имъ начала индивидуализма, онъ возстаетъ противъ демократіи и склоняется къ умѣреннымъ формамъ правленія. У Гроція сказывается даже остатокъ средневѣковыхъ патримоніальныхъ воззрѣній, когда онъ признаетъ возможнымъ существованіе государствъ, которыми правитель владѣетъ, какъ своею собственностью, какъ своимъ помѣстьемъ, которымъ онъ можетъ распоряжаться по произволу. Мысль Гроція, очевидно, двоится между двумя противоположными точками зрѣнія. Вообще, прослѣживая у Гроція развитіе началъ государственнаго права, мы особенно убѣждаемся въ томъ, насколько его идеи лишены оригинальности и глубины; и если, тѣмъ не менѣе, его книга пользовалась такой безпримѣрной извѣстностью, то только благодаря тѣмъ общимъ особенностямъ ея, на которыя мы указывали выше.

Основныя стремленія Гроція нашли для себя въ эту эпоху тѣмъ большее сочувствіе, что они были поддержаны и со стороны теоретической философіи проповѣдью раціонализма. Младшій современникъ Гроція - Декартъ (1596-1650) какъ разъ въ эту эпоху задается смѣлой задачей перестроить всю философію на чисто-раціоналистическихъ началахъ. Онъ провозглашаетъ новый идеалъ познанія, которое, усомнившись во всемъ, отбросивъ всѣ положенія, принятыя на вѣру, должно исходить изъ безспорныхъ и достовѣрныхъ началъ, и строго-логическимъ путемъ выводить изъ нихъ всѣ дальнѣйшія заключенія. По представленію Декарта, все наше знаніе должно быть строгимъ и несомнѣннымъ, какъ математика. Подъ его вліяніемъ, это стремленіе утвердилось надолго въ философіи; оно не осталось безъ воздѣйствія и на юристовъ, вышедшихъ изъ школы Гроція и получившихъ такимъ образомъ, новую опору для своихъ научныхъ пріемовъ.

Глава X-ая.

НѢМЕЦКАЯ ФИЛОСОФІЯ ПРАВА ОТЪ ПУФЕНДОРФА ДО КАНТА.

Идеи школы естественнаго права привились особенно въ Германіи и какъ мы замѣтили уже ранѣе, онѣ сдѣлались здѣсь поводомъ для борьбы между старой схоластической юриспруденціей и новой раціоналистической философіей права*).

Излагая до-реформаціонное движеніе, я указывалъ уже на то, что проблески новой мысли, порожденные протестантизмомъ, были вскорѣ подавлены схоластикой, которая въ теченіе цѣлаго столѣтія продолжала еще господствовать въ университетахъ и литературѣ. Событія нѣмецкой жизни не давали для мысли никакихъ оживляющихъ мотивовъ. Схоластическій педантизмъ и школьная рутина, - эти неизмѣнныя основы стараго нѣмецкаго преподаванія препятствовали свободному и оригинальному развитію науки. Толчокъ пришелъ со стороны, подъ вліяніемъ движенія, сообщеннаго философіи права Гуго Гроціемъ и Гоббсомъ.

Родоначальникомъ новаго научнаго движенія въ Германіи былъ Пуфендорфъ, въ свое время прославленный и вмѣстѣ опасный писатель, сильный и насмѣшливый умъ котораго нѣкогда столь безпокоилъ его противниковъ и столь привлекательно дѣйствовалъ на сторонниковъ. Упоминая такихъ писателей, какъ Пуфендорфъ, какъ Томазій и Вольфъ, писателей нынѣ совершенно забытыхъ, а нѣкогда извѣстныхъ во всей Германіи, производившихъ страшный шумъ и необыкновенное оживленіе въ литературныхъ кругахъ, - невольно задаешься вопросомъ: какъ объяснить это несоотвѣтствіе между ихъ былой славой и послѣдующимъ забвеніемъ? Почему они такъ безповоротно зачислены въ архивы научнаго развитія, откуда ихъ извлекаютъ по временамъ лишь ученые спеціалисты? Уже въ началѣ нашего вѣка даже самый крупный изъ названныхъ писателей Вольфъ казался не болѣе, какъ "скучной памяти" Вольфомъ, чтобы употребить обозначеніе, данное ему Шеллингомъ. Съ такимъ же

*) См. мою книгу: "Кантъ и Гегель въ ихъ воззрѣніяхъ на право и государство", гл. I. H i n r i c h s'a, "Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien", и Ч и ч е р и н а "Исторія политическихъ ученій", т. II.

правомъ можно отнести это обозначеніе къ Пуфендорфу и Томазію. Подобно Вольфу, и они являются для нашего времени только историческими воспоминаніями, интересующими насъ скорѣе въ качествѣ архивныхъ справокъ, или матеріала для исторіи науки; и, однако, въ свое время они также шумѣли и задавали тонъ, возбуждая безпокойство среди нѣмецкихъ схоластиковъ.

Объясненіе этому шуму и этому забвенію слѣдуетъ искать въ тѣхъ общихъ условіяхъ литературнаго вліянія, которыя для однихъ писателей обезпечиваютъ длящееся значеніе на много вѣковъ и поколѣній, а для другихъ отводятъ болѣе скромное мѣсто въ исторіи, какъ для руководителей своей эпохи. Главное значеніе Пуфендорфа, Томазія и отчасти Вольфа заключалось въ ихъ публицистической пропагандѣ, въ защитѣ свободы мысли и слова, въ борьбѣ съ суевѣріями и грубыми остатками старины. Что касается собственно-научной области, то здѣсь всѣ эти писатели производили на современниковъ впечатлѣніе, главнымъ образомъ, той новой методой изслѣдованія, которую они усвоили вслѣдъ за Гроціемъ. Сказать, что все право, какъ и вся наука, должны выводиться изъ разума, было въ то время такой новостью и такой ересью, что это одно способно было возбудить горячіе споры и ожесточенную полемику. Сравнительно съ этимъ, значеніе ихъ положительныхъ идей отступаетъ на второй планъ. Они принадлежали къ тому подготовительному періоду нѣмецкой философіи, когда она вступала еще только на путь самостоятельнаго творчества, отвыкая отъ схоластической рутины и усвоивая новые пріемы мысли. Если имѣть въ виду философію права, то этотъ отзывъ вполнѣ можно примѣнить и къ Лейбницу, оставившему послѣ себя въ другихъ областяхъ столь оригинальные глубокіе слѣды. Во многихъ случаяхъ онъ дѣлаетъ даже шагъ назадъ, сравнительно съ Пуфендорфомъ и Томазіемъ.

Писатели этого періода отличаются вообще эклектической неясностью отправныхъ точекъ зрѣнія, недосказанностью своихъ выводовъ, незаконченностью своихъ построеній. Имъ недостаетъ той энергіи рѣзкихъ формулъ и обостренныхъ положеній, которая вырабатывается обыкновенно въ практической борьбѣ. Они занимаютъ примирительныя позиціи, легко мѣняютъ точки зрѣнія, избѣгаютъ крайнихъ выводовъ, или же стараются ихъ смягчить оговорками робкой мысли и сѣтью спасительныхъ правилъ для примиренія те-

оріи съ практикой.

Что касается спеціально Пуфендорфа, то и къ нему вполнѣ можно отнести эту характеристику. Блюнчли видитъ даже проблески геніальности въ его книгѣ о Германской имперіи; это дѣйствительно, - самое талантливое и живое произведеніе Пуфендорфа, но оно вовсе не имѣетъ серьезнаго принципіальнаго значенія, и отзывъ Блюнчли есть не болѣе, какъ патріотическое преувеличеніе. Пуфендорфъ, какъ большая часть нѣмецкихъ философовъ, былъ профессоромъ. Съ самыхъ раннихъ поръ своей профессуры въ одномъ изъ шведскихъ университетовъ онъ навлекъ на себя жестокую вражду протестантскихъ богослововъ, отождествлявшихъ его раціоналистическую методу съ появленіемъ безбожія. Однако, поддерживаемый высокомъ покровительствомъ шведскаго короля, онъ могъ безпрепятственно продолжать свою дѣятельность и распространять свои взгляды. Въ общемъ Пуфендорфъ является лишь прилежнымъ систематикомъ, воспроизводящимъ воззрѣнія Гроція. Но для Германіи весь строй этихъ воззрѣній былъ въ то время совершенно чуждымъ и самъ по себѣ способенъ вызвать враждебное къ себѣ отношеніе. Раціоналистическая метода Пуфендорфа не могла не породить горячихъ протестовъ. Главные его противники сосредоточивались въ Лейпцигѣ, который въ XVII в. былъ твердыней схоластики.

Противники Пуфендорфа утверждали, что онъ разрываетъ связь между религіей и наукой и становится, такимъ образомъ, на точку зрѣнія язычниковъ. Не въ разумѣ человѣческомъ, а въ божественномъ откровеніи слѣдуетъ видѣть высшій источникъ естественнаго права. Отвергая его указанія, мы лишаемся лучшаго руководства для изслѣдованія истины. Таковъ былъ первый аргументъ защитниковъ схоластики. Къ этому они прибавляли указаніе на невозможность выводить какія бы то ни было идеальныя начала изъ разсмотрѣнія человѣческой природы въ ея теперешнемъ состояніи, которое есть состояніе искаженное. Для того, чтобы отыскать идеальную норму человѣческой жизни, надо взойти къ тому состоянію невинности и первобытной чистоты, которымъ люди наслаждались до грѣхопаденія. Человѣкъ палъ, но и послѣ грѣхопаденія онъ сохранилъ остатки образа Божьяго, поэтому онъ долженъ, посколько это возможно, руководствоваться прежней идеальной нормой. Таковы были положенія, выставленныя противъ Пу-

раціоналистический и откровенческий, но духъ

фендорфа. Онъ отвѣчалъ своимъ противникамъ искусной апологіей своихъ взглядовъ, указывая на необходимость раздѣленія науки и религіи и на законность раціоналистической методы въ научной области.

Отъ сближенія съ богословіемъ, утверждалъ Пуфендорфъ, философія не получаетъ никакой выгоды, ибо научному мышленію свойственны свои особенные пути. Если указываютъ на то, что философія должна заимствовать свой свѣтъ отъ христіанскаго откровенія, то противъ этого слѣдуетъ замѣтить, что христіанской науки нѣтъ: наука одна для всѣхъ народовъ; у ней одинъ источникъ - разумъ, одна метода, одинаково доступная для всѣхъ разумныхъ существъ: "философъ есть философъ, все равно будь онъ христіанинъ, или язычникъ, нѣмецъ или французъ; точно также, какъ для музыканта все равно, носитъ ли онъ бороду или нѣтъ. Спеціально - христіанскаго разума не существуетъ на свѣтѣ точно также, какъ не существуетъ спеціально-христіанской методы естественнаго права. Если основывать науку на вѣрѣ, то слѣдуетъ требовать не только христіанской юриспруденціи, но и христіанской медицины, христіанской геометріи, христіанской астрономіи и т.д. И напрасно возстаютъ противъ разума, указывая на его испорченность: онъ также имѣетъ божественное происхожденіе и является благороднѣйшимъ даромъ Божіимъ. Такъ защищалъ Пуфендорфъ права разума на безусловное господство въ научной области. Онъ присоединялъ къ этому и аргументы противъ выведенія права изъ состоянія невинности, указывая на глубокое различіе между настоящимъ бытомъ людей и прежнимъ. Что общаго имѣетъ наша жизнь, столь сложная по своимъ потребностямъ, съ состояніемъ первобытныхъ людей въ раю?- Наконецъ, Пуфендорфъ, возвышаясь надъ національными и религіозными различіями въ человѣчествѣ, защищаетъ представленіе объ общечеловѣческой природѣ людей, которая, согласно общему утвержденію раціоналистической философіи, должна служить основой естественнаго права. Естественное право, по его мнѣнію, должно имѣть одинаковое значеніе для нехристіанъ, какъ и для христіанъ. Оно должно быть, поэтому, построено на такой основѣ, которая была бы общей для всѣхъ народовъ, все равно - вѣрятъ ли они въ Магомета, или Христа. Законъ, написанный въ сердцахъ людей и освѣщаемый человѣческимъ разумомъ - вотъ эта основа. Обязанность человѣчности

связуетъ всѣхъ людей, и естественное право есть достояніе всего человѣчества.

Таковы были тезисы Пуфендорфа, которые ему удалось завоевать для нѣмецкой науки. Изъ спора съ противниками раціонализма онъ вышелъ побѣдителемъ. Послѣ него раціоналистическая метода не переставала открыто проповѣдываться съ каѳедры и въ литературѣ, хотя борьба противъ нея не утихла и въ XVIII в.

Впрочемъ, Пуфендорфъ возмущалъ своихъ критиковъ не одной своей методой. Чтобы упомянуть одинъ изъ главныхъ пунктовъ его разногласія въ отношеніи къ самому содержанію философіи права, укажу на его ученіе о происхожденіи власти; вопросъ этотъ стоялъ въ живой связи съ богословской доктриной старой схоластики и не могъ не породить противорѣчій. Прежняя философія права твердо стояла за божественное происхожденіе власти. Пуфендорфъ въ отличіе отъ этого, высказывалъ убѣжденіе, что историческое государство есть дѣло рукъ человѣческихъ. Развѣ только посредственно онъ можетъ считаться продуктомъ Божественной воли въ томъ смыслѣ, что Богъ вложилъ въ людей потребность государственной жизни и далъ имъ способность удовлетворять этой потребности. Но непосредственное выведеніе власти отъ Бога противорѣчитъ, по словамъ Пуфендорфа, разуму. Онъ считаетъ суевѣріемъ думать, что Богъ спеціально назначаетъ и опредѣляетъ на служеніе князя, выбираемаго народомъ. Примѣры изъ ветхозавѣтной исторіи отклоняются имъ, какъ неподходящіе къ практикѣ европейскихъ государствъ. Понятно, что все это должно было вызвать протесты со стороны богословскихъ политиковъ.

Мы не будемъ излагать ученій Пуфендорфа о правѣ и государствѣ. Замѣтимъ только, что въ этой области онъ слѣдуетъ болѣе Гоббсу, чѣмъ Гуго Гроціи. Вслѣдъ за англійскимъ писателемъ Пуфендорфъ представляетъ человѣка, какъ существо эгоистическое, которое "себя и свою пользу любитъ болѣе всего другого". Вступая въ общество, человѣкъ ищетъ здѣсь своихъ выгодъ. Въ состояніи естественной свободы, какъ бы ни было оно пріятно само по себѣ, - нѣтъ должной обезпеченности. Поэтому, общественный договоръ, въ силу котораго основывается общеніе, имѣетъ въ виду, прежде всего, соображенія общей пользы и безопасности, - salutis ac securitatis rationes.

Въ этихъ утвержденіяхъ совершенно устраняется мысль Гроція

объ общежительныхъ склонностяхъ человѣка, которыя влекутъ его неудержимо, помимо всякихъ другихъ потребностей и выгодъ, къ общенію съ себѣ подобными. Возражая одновременно и Гроцію, и Аристотелю, Пуфендорфъ говоритъ, что политическимъ животнымъ человѣкъ становится только въ государствѣ, когда онъ привыкаетъ подчиняться законамъ и предпочитать общее благо личному; немногіе способны къ этому отъ природы, большинство сдерживается страхомъ наказаній и часто такъ и остается всю жизнь неприспособленнымъ къ обществу.

Въ заключеніе упомянемъ еще о небольшомъ сочиненіи Пуфендорфа, посвященномъ разсмотрѣнію нѣмецкой имперіи. Сочиненіе это пользовалось необыкновенной популярностью въ свое время и, какъ увѣрялъ одинъ изъ поклонниковъ Пуфендорфа, разошлось въ количествѣ 300.000 экземпляровъ. Сами нѣмецкіе писатели, однако, признаютъ эту цыфру преувеличенной. Во всякомъ случаѣ, самое ея упоминаніе свидѣтельствуетъ о томъ, что названная книга Пуфендорфа имѣла довольно широкое распространеніе. Посвященная разсмотрѣнію "Состоянія Германской Имперіи", книга эта содержала въ себѣ остроумную критику этого сложнаго государственнаго строенія, которое отличалось такой своеобразностью своего плана. Эта именно своеобразность заставляетъ Пуфендорфа отнести германское устройство къ числу неправильныхъ государственныхъ формъ. Ее нельзя признать ни аристократіей, ни демократіей, ни смѣшаннымъ образомъ устройства, ее можно только отнести къ числу уродливостей. Разбирая политическое состояніе своей страны, писатель вскрываетъ старыя язвы Германской имперіи - и слабость императоровъ, и честолюбіе князей, и безпокойный духъ служителей церкви, и вражду сословій, - все, что въ такой мѣрѣ ослабляло старую Германію. Сравнивая Германію съ сосѣдними странами, Пуфендорфъ находитъ, что она превосходитъ ихъ богатствомъ естественныхъ произведеній и количествомъ жителей. Недостаетъ ей одного: твердаго государственнаго порядка, и въ этомъ вся ея бѣда. Къ этому общему указанію Пуфендорфъ присоединяетъ мѣткую критику частныхъ сторонъ германскаго быта, обнаруживая повсюду живой и проницательный умъ. Гораздо ниже стоятъ его положительныя указанія относительно необходимыхъ реформъ въ политической жизни Германіи. Пуфендорфъ не возвышается въ этомъ случаѣ далѣе мелочныхъ поправокъ и частныхъ измѣ-

неній. Какого либо крупнаго и цѣльнаго плана у него не было. Общегерманская идея представляется здѣсь лишь въ зародышѣ. Отъ Пуфендорфа естественно перейти къ его ближайшему ученику и послѣдователю Томазію, который вмѣстѣ съ нимъ отстаивалъ новую философію права. Сынъ лейпцигскаго профессора, Томазій былъ воспитанъ въ духѣ ортодоксальной схоластики, и его біографы разсказываютъ о томъ страхѣ, который онъ первоначально имѣлъ передъ Пуфендорфомъ и его еретическими ученіями. Мы говорили уже о томъ, что Лейпцигъ являлся въ то время оплотомъ схоластики; отсюда велась противъ Пуфендорфа полемика, въ которой принялъ, между прочимъ, участіе и отецъ Томазія. Однако, молодая воспріимчивость Томазія-сына одержала верхъ надъ вліяніемъ старыхъ авторитетовъ: съ нимъ вдругъ произошелъ внутренній переворотъ и, какъ онъ разсказывалъ о себѣ послѣ съ наивною откровенностью, онъ пересталъ полагаться на блескъ человѣческаго величія и началъ взвѣшивать доказательства въ пользу каждой стороны. Изъ противника Пуфендорфа онъ сбратился въ его поклонника и, по его примѣру, сталъ читать лекціи объ естественномъ правѣ. Лейпцигскіе схоластики были встревожены этимъ оборотомъ въ мысляхъ Томазія, который скоро проявилъ свою смѣлость и въ другомъ направленіи. Въ 1688 г., къ общему изумленію для своихъ ученыхъ коллегъ, онъ объявилъ курсъ на нѣмецкомъ языкѣ. До тѣхъ поръ всѣ лекціи въ нѣмецкихъ университетахъ читались по латыни, и нѣмецкая рѣчь считалась профанаціей ученыхъ предметовъ. Надо знать, какъ упорны были традиціи въ нѣмецкихъ университетахъ, чтобы понять всю смѣлость этого нововведенія. Когда же Томазій, по примѣру Пуфендорфа, сталъ возражать противъ теоріи, выводившей власть правителей непосредственно отъ Бога, онъ окончательно вооружилъ противъ себя лейпцигскихъ богослововъ. Томазій указывалъ имъ прямо и откровенно, какъ неприлично связывать богословскія теоріи съ временными выгодами: религія есть дѣло святое, и употреблять ее для политическихъ цѣлей одинаково противорѣчитъ какъ разуму, такъ и религіозному чувству. Это привело его противниковъ въ ярость. Его постарались объявить безбожникомъ и добились того, что ему было запрещено печатать книги безъ предварительной цензуры. Когда онъ попытался вскорѣ издать логику на нѣмецкомъ языкѣ, онъ получилъ отказъ въ разрѣшеніи, и литературная дѣятельность была бы ему

окончательно преграждена, еслибы онъ не покинулъ Лейпцига и Саксоніи и не нашелъ пріюта въ Галле, допущенный туда съ разрѣшенія Бранденбургскаго курфирста. Университетъ въ Галле тогда только что организовывался; но и въ самомъ началѣ своего зарожденія онъ уже проявлялъ тѣ стремленія, которыя въ будущемъ должны были сдѣлать изъ него очагъ вольномыслія. Томазій нашелъ для себя, наконецъ, здѣсь надлежащее мѣсто; отсюда онъ проводилъ свои принципы въ нѣмецкое сознаніе.

По своему характеру онъ былъ созданъ для того, чтобы популяризировать научныя стремленія. Живой и отзывчивый, онъ поставилъ своею цѣлью сближеніе философіи съ жизнью. Это заставило его, между прочимъ, объявить борьбу латинскому языку и стоять за понятный для массъ нѣмецкій языкъ.

Отъ Томазія осталось весьма значительное количество сочиненій, - частью толстыхъ ученыхъ трактатовъ, частью небольшихъ брошюръ, которыя онъ писалъ по поводу различныхъ вопросовъ дня. На нѣмецкую публику онъ дѣйствовалъ скорѣе этими брошюрами, чѣмъ своими трактатами, которые далеко не отличаются глубиною мысли. Вообще вся его философія имѣла значеніе не столько своимъ содержаніемъ, сколько тѣмъ освободительнымъ духомъ, которымъ она была проникнута и который оживляющимъ образомъ дѣйствовалъ на общественное сознаніе. Вся она была одушевлена мыслью, которую онъ высказалъ однажды, что "только неограниченная свобода даетъ духу истинную жизнь, что разумъ не знаетъ иного владыки, кромѣ Бога". Что касается собственно естественнаго права, то въ этой области Томазій стоялъ первоначально на той же точкѣ зрѣнія, что и Пуфендорфъ. Въ своемъ первомъ крупномъ сочиненіи "Institutiones Jurisprudentia Divinae" - онъ въ значительной мѣрѣ слѣдовалъ своему учителю и въ ученіи о гражданскомъ состояніи давалъ лишь сокращенный пересказъ его основныхъ мыслей. Но подъ вліяніемъ споровъ съ противниками и дальнѣйшихъ размышленій онъ пришелъ къ инымъ взглядамъ: отъ Пуфендорфа и Гоббса онъ склоняется къ Гуго Гроцію и развиваетъ его начала съ нѣкоторой односторонней послѣдовательностью. Исходнымъ пунктомъ является для него мысль о преобладаніи въ человѣкѣ благожелательныхъ чувствъ надъ себялюбіемъ: "что бы ни говорили о себялюбіи въ извѣстныхъ школахъ, всѣ люди, даже самые порочные, въ дѣйствительности любятъ другихъ

болѣе чѣмъ себя". Любовь къ другимъ и стремленіе къ общенію съ ними ставятся теперь выше всего. Томазій говоритъ объ этомъ даже съ нѣкоторымъ одушевленіемъ: "Человѣкъ безъ общества себѣ подобныхъ не могъ бы быть человѣкомъ. Онъ не могъ бы ни употреблять свой разумъ, ни пользоваться удовольствіями, если бы даже онъ обладалъ цѣлымъ міромъ. И мизантропы не могутъ обходиться безъ другихъ людей. Человѣкъ созданъ существомъ общежительнымъ, и назначеніе его состоитъ въ томъ, чтобы жить въ мирномъ общеніи съ другими". Томазій понимаетъ это мирное общеніе не только какъ внѣшній порядокъ, а какъ согласіе душъ, какъ любовь, въ которой онъ полагаетъ высшее блаженство человѣка. Понятіе любви имѣетъ у него самый широкій объемъ и обозначаетъ собою всю совокупность не только нравственныхъ, но и общежительныхъ стремленій человѣка. Вотъ почему, ставя любовь центромъ всей личной и общественной жизни, онъ даетъ своему сочиненію о нравственной философіи нѣсколько странное, но характерное заглавіе: "Искусство разумной и добродѣтельной любви, какъ единственное средство достигнуть счастливой, галантной и довольной жизни". Этотъ принципъ любви Томазій считаетъ руководящимъ началомъ и въ гражданскихъ отношеніяхъ. Государственное общеніе, думаетъ онъ, не можетъ обойтись безъ принужденія; при большомъ количествѣ лицъ, входящихъ въ его составъ, трудно ожидать полнаго равенства и любви между властвующими и подчиненными. Однако, и здѣсь слѣдуетъ стремиться къ утвержденію любви, ибо въ этомъ именно состоитъ главная связующая сила общественной жизни. Любовь должна проникать, какъ отношенія отдѣльныхъ гражданъ, такъ и цѣлыхъ сословій. Проводя принципъ любви въ общественныя отношенія, Томазій, между прочимъ, высказывается и за общеніе имуществъ, какъ за высшій идеалъ общежитія. Онъ посвящаетъ нѣсколько страницъ доказательству того, что такое общеніе не только не будетъ имѣть никакихъ вредныхъ послѣдствій, но скорѣе уничтожитъ главныя причины раздоровъ между людьми. Однако, онъ не думаетъ, чтобы имущественный коммунизмъ могъ быть осуществленъ немедленно. Сначала необходимо, чтобы среди людей водворилась любовь, и тогда уже общеніе имуществъ установится само собою.

Эти краткія выдержки изъ Томазія въ достаточной степени

характеризуетъ его основную точку зрѣнія. Въ своеобразныхъ терминахъ и выраженіяхъ онъ подходитъ здѣсь къ разрѣшенію той дилеммы, которая вѣчно повторяется въ исторіи политической мысли: съ чего слѣдуетъ начать переустройство общественныхъ отношеній, съ людей или съ учрежденій? Слѣдуетъ ли дожидаться улучшенія человѣческихъ характеровъ и тогда вводить идеальное устройство, или сначала ввести это послѣднее, въ надеждѣ, что отъ этого люди сами собою станутъ лучше и совершеннѣе? Томазій, очевидно, стоитъ за первое рѣшеніе вопроса: надо ждать, чтобы любовь распространилась между людьми, и тогда все сдѣлается само собою. Современная наука не знаетъ такихъ противоположеній. Мы не отдѣляемъ людей и учрежденій какой-то разграничительной линіей: люди растутъ вмѣстѣ съ учрежденіями, и учрежденія развиваются вмѣстѣ съ людьми. Нравы и учрежденія не производятъ другъ друга, но сами производятся гораздо болѣе сложной совокупностью фактовъ, изъ которыхъ слагается общественная эволюція.

Если мы захотимъ теперь опредѣлить, откуда взялъ Томазій свой принципъ любви, какъ начало общественной жизни, то всего скорѣе здѣсь слѣдуетъ видѣть заимствованія у Гроція. Мы видѣли уже выше, что Гроцій призналъ у человѣка прирожденный альтруистическій инстинктъ подъ видомъ стремленія къ общежитію, — appetitus societatis. У Томазія этотъ инстинктъ является въ интенсивной формѣ любви, которая въ концѣ концовъ должна передѣлать всѣ человѣческія отношенія. Но когда общежительная теорія Гроція приняла эту форму, она, очевидно, должна была устранить всякія политическія и юридическія построенія. Тамъ, гдѣ все полагается на этическое развитіе общества, для права и политики нѣтъ мѣста: этика устраняетъ политику, и политическія предписанія замѣняются нравственными завѣтами. Это мы и находимъ у Томазія, который въ сущности сводитъ всю политику къ одной заповѣди любви. Вмѣстѣ съ тѣмъ умаляется и значеніе личной свободы: она берется исключительно, какъ средство для проявленія доброжелательныхъ чувствъ.

Однако, Томазій не ограничился этимъ первымъ очеркомъ своихъ общественныхъ воззрѣній. Вліяніе Локка заставило его перейти отъ общежительной точки зрѣнія къ индивидуалистической. Въ началѣ XVIII в., а именно въ 1705 г. онъ написалъ сочиненіе подъ заглавіемъ: "Основанія права естественнаго и общенародна-

го", въ которомъ изложилъ новые свои взгляды. Вмѣсто прежняго закона любви, онъ полагаетъ здѣсь въ основу всѣхъ общественныхъ предписаній слѣдующее правило: "Дѣлай то, что имѣетъ послѣдствіемъ долгую и счастливую жизнь и избѣгай того, что дѣлаетъ жизнь несчастной и ускоряетъ смерть". Его разсужденія въ этомъ сочиненіи довольно своеобразны. Онъ исходитъ изъ того положенія, что люди глупы по своей природѣ, и что самыми мудрыми должны считаться тѣ, которые всего болѣе сознаютъ свою глупость. Послѣ длинныхъ разсужденій о мудрости и глупости онъ столь же пространно толкуетъ о различіи нормъ, при помощи которыхъ мудрые и глупые люди должны управляться. Для мудрыхъ достаточно совѣта, для глупыхъ необходимо повелѣніе. Но такъ какъ всякое общество состоитъ изъ того и другого разряда людей, то вездѣ нужны и совѣтъ и повелѣніе: послѣднее безъ перваго будетъ тираническимъ, первое безъ послѣдняго не достаточнымъ для установленія общественнаго порядка. Въ этихъ своеобразныхъ утвержденіяхъ не трудно узнать довольно простую политическую истину, говорящую, что въ обществѣ, въ которомъ нельзя разсчитывать на добровольное подчиненіе всѣхъ установленнымъ законамъ, невозможно обойтись безъ принудительныхъ предписаній власти, и это утвержденіе представляетъ собою не что иное, какъ протестъ противъ вторженія власти съ ея принудительными средствами въ область вѣры. Это лишь одно изъ послѣдствій протестантскаго принципа внутренней свободы. Мы съ ясностью можемъ видѣть это, изучая первую теоретическую постановку проблемы у Томазія. Защищая такимъ образомъ свободу внутренняго убѣжденія, Томазій и вообще являлся представителемъ раціонализма и свободомыслія, который однимъ изъ первыхъ возсталъ противъ варварскихъ остатковъ средневѣковья. Онъ боролся съ процессами о колдовствѣ и много способствовалъ тому, что это мнимое преступленіе, за которое столь жестоко карали въ то время, исчезло, наконецъ, изъ лѣтописей нѣмецкой судебной практики; онъ возсталъ также противъ употребленія пытки. Вообще слѣдуетъ замѣтить, что раціоналистическое направленіе не только у Томазія, но и у другихъ писателей имѣло благодѣтельное значеніе для жизни и просвѣщенія. Мы склонны теперь относиться съ нѣкоторымъ пренебреженіемъ къ системамъ прежнихъ философовъ-раціоналистовъ, но нельзя не видѣть, что какъ

ни односторонняя была ихъ метода, какъ ни произвольны были подчасъ ихъ выводы, но у нихъ была одна великая заслуга: они хотѣли все испытать передъ судомъ разума, все провѣрить путемъ чисто-логическаго мышленія. Но на этомъ пути невозможно было оправдать темныхъ остатковъ старины, защищать суевѣріе, стоять за насилія. Духъ свободы и стремленіе къ прогрессу неразрывно связались съ раціонализмомъ и съ естественнымъ правомъ. Самое это обращеніе къ человѣческой природѣ и къ ея естественнымъ стремленіямъ къ разуму и къ логическимъ доказательствамъ были освѣщающимъ лозунгомъ для науки. Съ этихъ поръ, чтобы выразить это словами Томазія, "перестали полагаться на блескъ человѣческаго авторитета и начали взвѣшивать доказательства въ пользу каждой стороны".

Пуфендорфъ и Томазій находились въ значительной мѣрѣ [redacted] подъ вліяніемъ того направленія, которое было открыто для философіи права Гуго Гроціемъ. Но уже въ XVII в. Германіи суждено было имѣть своего великаго писателя, одного изъ крупнѣйшихъ представителей философіи всѣхъ временъ и народовъ. Мы говоримъ о Лейбницѣ, труды котораго во многихъ отношеніяхъ предопредѣлили собою дальнѣйшее развитіе нѣмецкой мысли.

Лейбницъ

Лейбницъ принадлежалъ къ числу тѣхъ полигисторовъ, которые умѣютъ интересоваться всѣмъ и во всякой области оставить слѣды своего труда. По обширности и основательности своей учености онъ справедливо ставится наряду съ Аристотелемъ. Юристъ по своему университетскому образованію, Лейбницъ одновременно съ этимъ изучаетъ философію, пріобрѣтаетъ обширныя свѣдѣнія по математикѣ, интересуется теологіей, пишетъ историческія сочиненія и филологическія статьи. Ко всѣмъ научнымъ открытіямъ своего времени, къ какой бы области они не относились, онъ обнаруживаетъ живѣйшій интересъ. Притомъ онъ удѣляетъ много времени на дѣятельность политическую и дипломатическую; онъ живетъ при различныхъ нѣмецкихъ дворахъ, принимаетъ участіе въ дѣлахъ внутренней политики и пишетъ доклады по самымъ разнообразнымъ вопросамъ. Трудно перечислить все, чѣмъ занята была всеобъемлющая мысль философа. Мы должны только прибавить, что всѣмъ этимъ онъ занимался не какъ случайный диллетантъ, а какъ истинный ученый и глубокій мыслитель, который въ каждой области умѣлъ открыть центральныя проблемы и отмѣтить ихъ пе-

чатью своего генія. Лейбницъ занимался, между прочимъ, и вопросами философіи права, успѣвъ оставить и въ этой области любопытныя произведенія. Но скажемъ предварительно нѣсколько словъ объ его общемъ философскомъ міросозерцаніи.

Центральнымъ утвержденіемъ всей философіи Лейбница является его ученіе о монадахъ, изъ которыхъ, по его мнѣнію, слагается весь міръ. Въ этомъ отношеніи онъ становится въ противорѣчіе какъ съ матеріалистическимъ ученіемъ, такъ и съ картезіанскимъ. Матеріализмъ утверждаетъ, что все въ мірѣ объясняется изъ матеріи, что основа міра - матеріальна; ученіе Декарта, хотя и принимаетъ, наряду съ матеріей, особую самостоятельную духовную основу, но самую матерію оно считаетъ за особую субстанцію, точно также, какъ и ученіе матеріалистическое; Лейбницъ, напротивъ, приходитъ къ мысли, что и въ основѣ такъ называемой матеріи лежитъ сила, или точнѣе говоря, совокупность силъ, которыя онъ называетъ именемъ монадъ. Это также нѣкоторыя простыя единицы, изъ которыхъ слагается все сущее, - нѣчто вродѣ атомовъ матеріализма, но только атомы эти суть дѣятельныя и живыя силы. Міръ, который съ точки зрѣнія матеріалистовъ является механическимъ сочетаніемъ матеріальныхъ атомовъ, представляется Лейбницу одушевленнымъ, полнымъ внутренней жизни и неустаннаго движенія. Въ немъ нѣтъ ничего пассивнаго и мертваго: природа есть сама жизнь и дѣятельность. Изъ сочетанія монадъ строится гармоническое цѣлое мірозданія, ибо все въ мірѣ пребываетъ въ единствѣ, по закону предустановленной гармоніи. Согласно съ этимъ закономъ, каждая монада, слѣдуя собственному движенію, тѣмъ самымъ согласуется съ движеніемъ всего мірозданія. Въ этомъ общемъ движеніи все стремится къ безконечному развитію и совершенствованію. Монады никогда не умираютъ, только переходятъ въ новыя сочетанія, и этотъ переходъ совершается безпрерывно.

Идея безпрерывнаго совершенствованія съ одной стороны и идея міровой гармоніи съ другой - таковы основные принципы, которые характеризуютъ систему Лейбница, какъ систему оптимизма: но нигдѣ этотъ оптимизмъ не выразился съ такой ясностью, какъ въ его "Теодицеѣ", гдѣ онъ ставитъ старый вопросъ: "Si Deus est - unde malum?" - ("если существуетъ Богъ, откуда зло въ мірѣ?) Основная мысль Лейбница состоитъ въ томъ, что настоящій міръ,

Гармония, стремл. къ совершенствъ

несмотря на свои несовершенства, есть лучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Онъ подтверждаетъ свою мысль указаніемъ на то, что безъ несовершенствъ міръ вообще немыслимъ: все сотворенное, по существу своему, ограничено и несовершенно, и если міръ вообще долженъ существовать, то онъ не можетъ существовать безъ этихъ несовершенствъ, которыя служатъ въ концѣ концовъ лишь средствами для достиженія высшей цѣли, для осуществленія конечнаго добра. Все хорошо въ мірѣ, и нашъ міръ - лучшій изъ міровъ, - таково было заключеніе Лейбница, которое въ свое время было осмѣяно Вольтеромъ въ его "Кандидѣ". Какъ же отразились эти взгляды Лейбница на его философіи права?

Его общія положенія о господствѣ въ мірѣ гармоніи и о стремленіи всего существующаго къ безконечному совершенствованію заставляютъ его желать, чтобы и въ обществѣ воцарилисъ тѣ же начала, чтобы всѣ гражданскія отношенія проникнулись духомъ взаимнаго согласія и нравственнаго совершенствованія. Это требованіе Лейбница имѣетъ весьма существенное значеніе для всѣхъ его юридико-политическихъ воззрѣній.

Излагая Томазія и Пуфендорфа, я указывалъ на то, что они стремились раздѣлить юриспруденцію и богословіе, право и нравственность. Томазій въ одномъ изъ раннихъ своихъ сочиненій уклонился отъ этихъ стремленій въ пользу смѣшенія этики и политики, но впослѣдствіи и онъ явился сторонникомъ разграниченія права и морали и, какъ мы уже говорили выше, онъ именно былъ теоретическимъ родоначальникомъ этого разграниченія. Лейбницъ дѣлаетъ въ этомъ отношеніи шагъ назадъ, онъ упрекаетъ Пуфендорфа въ томъ, въ чемъ упрекали его схоластики, а именно въ уничтоженіи связи между юриспруденціей и богословіемъ. Цѣли правовѣдѣнія нельзя ограничить однимъ земнымъ существованіемъ человѣка: надо имѣть въ виду и его будущую безсмертную жизнь; нельзя исключать, съ другой стороны, изъ области естественнаго права душевные помыслы и ограничивать ее одними внѣшними дѣйствіями: во внутреннихъ движеніяхъ души есть также свои права и обязанности. Идея всепроникающей гармоніи и неразрывной связи всего существующаго заставляетъ Лейбница вновь не только сблизить, но и смѣшать области права и морали. Изъ этого объясняется, что въ число юридическихъ обязанностей онъ

включаетъ и такія, которыя не имѣютъ съ правомъ ничего общаго.

Прежде всего самую правду онъ опредѣляетъ какъ любовь мудраго, т.е. любовь безкорыстную и безпристрастную. Нельзя не сказать, что ставить подобный принципъ во главѣ юридическихъ предписаній, значитъ съ самаго начала вносить извѣстную путаницу понятій и, дѣйствительно, Лейбницъ выводитъ изъ этого принципа такія юридическія обязанности, какъ, напримѣръ, обязанность приносить пользу всѣмъ и жить, сообразуясь съ требованіями высшаго міропорядка и божественнаго закона. Слiяніе права съ областью нравственно-религіозной здѣсь очевидно. Согласно съ этимъ нравственнымъ духомъ своей философіи права, Лейбницъ мечтаетъ о томъ, "чтобы всѣ дома, села, города, страны, однимъ словомъ, весь человѣческій родъ составили какъ бы одну общину подъ управленіемъ Бога". Всѣ государства онъ хотѣлъ бы слить въ одну организацію, которую всего скорѣе слѣдуетъ назвать церковью, судя по тому, какъ онъ ее себѣ представляетъ. Этотъ взглядъ, очевидно, цѣликомъ заимствованъ изъ среднихъ вѣковъ. Это обнаруживается, между прочимъ, и въ томъ, что ближайшее примѣненіе своему идеалу онъ хочетъ найти въ Германской имперіи, которая и въ его время продолжала еще сохранять преданія средневѣковой универсальной монархіи. Лейбницъ совершенно усваиваетъ точку зрѣнія средневѣковаго католицизма, когда онъ говоритъ, что христіанскіе князья подчиняютъ церкви не только свою совѣсть, но и свои престолы. Въ полномъ согласіи съ этими началами, онъ утверждаетъ, что все христіанство составляетъ какъ бы одно государство, во главѣ котораго стоятъ два верховныхъ вождя - первосвященникъ и императоръ; что высшая власть надъ всѣми принадлежитъ церкви и ея епископамъ; что императоръ является защитникомъ церкви или ея свѣтлой рукой, какъ прирожденный вождь христіанъ противъ невѣрныхъ.

Читая всѣ эти утвержденія, можно подумать, что мы имѣемъ предъ собою не протестантскаго философа конца XVII и начала XVIII-го вѣка, а кого-либо изъ прежнихъ католическихъ писателей. Понятно, почему Лейбницъ не могъ ни оцѣнить Томазія, ни согласиться съ нимъ. У Томазія было живое чутье современности и въ своихъ построеніяхъ онъ являлся человѣкомъ новаго времени, между тѣмъ какъ мечты Лейбница принадлежали средневѣковой

старинѣ. Въ то время какъ во Франціи и Англіи, подъ вліяніемъ настоятельныхъ потребностей живого политическаго развитія вырабатывались идея новаго правового государства и высказывались принципы, значительно опережавшіе свое время, въ Германіи при слабости и неразвитости ея политической жизни, и мысль была обречена или на абстрактныя построенія, лишенныя практической силы, или на воспроизведеніе идеаловъ, уже отжившихъ свой вѣкъ.

Вольфъ

У Вольфа, къ которому мы должны теперь перейти, мы найдемъ большую близость къ дѣйствительности, но вмѣстѣ съ тѣмъ и большую прозаичность построеній: нѣмецкая современность не могла ему внушить ни возвышенныхъ стремленій, ни широкихъ политическихъ идеаловъ. Въ развитіи нѣмецкой раціоналистической философіи система Вольфа обозначаетъ собою тотъ поворотный пунктъ, когда раціонализмъ одерживаетъ побѣду надъ схоластикой и завоевываетъ себѣ твердое положеніе въ нѣмецкихъ университетахъ и въ нѣмецкой наукѣ. До Вольфа Меланхтоновская схоластика была все еще въ силѣ; она имѣла характеръ признанной догмы, за которую держались всѣ, какъ за испытанную временемъ научную твердыню. Смѣлыя нападки Пуфендорфа и Томазія расшатали эту твердыню, а философскій геній Лейбница довершилъ торжество новой философіи, показавъ блестящій примѣръ оригинальнаго философскаго творчества. Однако, Лейбницъ не далъ законченнаго построенія своихъ воззрѣній. То, что онъ писалъ, представляетъ не болѣе, какъ обрывки и наброски; необходимо было все это объединить и систематизировать. Для этого не надо было ни генія, ни даже крупнаго таланта: достаточно было, чтобы явился одинъ изъ тѣхъ прилежныхъ работниковъ, которыми всегда была богата нѣмецкая наука. Въ данномъ случаѣ задача эта выпала на долю Христіана Вольфа. Ученые Германіи были воспитаны на Меланхтоновскомъ догматизмѣ и на систематичности изложенія, которая съ нимъ соединялась. Вольфовская философія отвѣчала этимъ традиціоннымъ потребностямъ нѣмецкихъ университетовъ и потому она сдѣлалась вскорѣ философіей общепризнанной и господствующей, какою была прежде вытѣсненная ею схоластика. Къ Лейбницевой философіи Вольфъ не прибавилъ ничего оригинальнаго; напротивъ, мѣстами онъ сдѣлалъ ее болѣе плоской и поверхностной. Но онъ умѣлъ уложить ее въ

рамки строго систематическаго изложенія и точно опредѣленныхъ понятій и придать завершенный видъ тому, что у Лейбница было разбросано по разнымъ сочиненіямъ безъ должнаго порядка и системы. Результатомъ стараній Вольфа было полное торжество раціонализма. Сами правители, еще недавно преслѣдовавшіе предстаивтелей новой философіи, преклоняются предъ ея авторитетомъ. Фридрихъ II писалъ Вольфу, что задача королей лишь осуществлять идеи философовъ; Іосифъ II заявлялъ ему, что со времени восшествія его на престолъ философія была его руководительницей. Впрочемъ, до этого оффиціальнаго признанія Вольфу, точно также, какъ и его предшественникамъ, пришлось вытерпѣть гоненія со стороны своихъ противниковъ. Когда онъ нашелъ себѣ пріютъ въ Галле, въ томъ самомъ Галле, куда ранѣе его спасся Томазій, онъ и здѣсь успѣхомъ своего преподаванія и раціоналистическимъ духомъ своихъ ученій навлекъ на себя гнѣвъ ортодоксальныхъ протестантовъ. Противъ него было возбуждено преслѣдованіе: его обвинили въ распространеніи гибельныхъ и безбожныхъ ученій. Клерикально настроенный король Фридрихъ-Вильгельмъ принялъ сторону противниковъ Вольфа и въ порывѣ негодованія на философа предписалъ ему покинуть Галле и всѣ прусскія королевскія земли въ теченіе 48 часовъ. Вольфъ принужденъ былъ выѣхать изъ Пруссіи и только по вступленіи на престолъ Фридриха II-го онъ торжественно возвратился въ Галле, призываемый туда самимъ королемъ. Онъ былъ сдѣланъ вновь профессоромъ университета и возведенъ въ званіе канцлера, окончивъ свою жизнь среди всеобщаго признанія.

Мы уже достаточно разъяснили положеніе нѣмецкихъ философовъ разсматриваемой эпохи, чтобы сдѣлать понятной и причину гоненій на Вольфа: онъ былъ раціоналистомъ, разрывалъ съ традиціями схоластики, и этого было достаточно, чтобы возбудить противъ него преслѣдованіе. По складу своего характера онъ былъ въ сущности человѣкомъ, склоннымъ къ ученому догматизму, къ примирительнымъ рѣшеніямъ, къ общимъ формуламъ. Какъ мы вскорѣ увидимъ, онъ былъ родоначальникомъ того новаго догматическаго періода философіи, который Кантъ удачно назвалъ ея догматическимъ сномъ. Мы отмѣтимъ у него и такія положенія, которыя какъ будто бы отдаютъ - то памфлетами Джона Лильборна, - то французской деклараціей правъ. Но все

это было лишено у Вольфа той рѣзкой опредѣленности, которая отличаетъ французскихъ и англійскихъ писателей. Въ памяти послѣдующихъ поколѣній Вольфъ остается только въ качествѣ родоначальника догматической философіи и теоретика полицейскаго государства; его радикальныя формулы прошли безслѣдно для его современниковъ.

Философія права была одной изъ самыхъ любимыхъ областей изслѣдованія для Вольфа. Онъ принимался за ея обработку нѣсколько разъ. Исходнымъ пунктомъ для его построеній была та идея совершенствованія, которая еще ранѣе его была высказана Лейбницемъ, но только имъ усвоена во всей полнотѣ и положена въ основу практической философіи. Въ этой идеѣ найденъ былъ, наконецъ, надлежащій противовѣсъ старымъ схоластическимъ построеніямъ, которыя твердо слѣдуетъ искать въ первобытномъ состояніи невинности, требованіяхъ Божественнаго закона. Вольфъ, вслѣдъ за Лейбницемъ, указывалъ для общественной жизни всѣмъ доступный и понятный принципъ, говоря, что нравственной задачей человѣчества является стремленіе къ совершенствованію. Отсюда онъ выводилъ и основной законъ природы, обязывающій насъ стремиться къ совершенству и избѣгать всего, что ему противорѣчитъ. Каждый долженъ стараться, - такъ поясняетъ Вольфъ свой законъ, - достигать, по мѣрѣ своихъ силъ, совершенства своей души, своего тѣла и своихъ внѣшнихъ отношеній. Каждый долженъ стремиться къ пріобрѣтенію тѣхъ благъ, которыя возвышаютъ его духъ и увеличиваютъ внѣшнее счастье. - Наконецъ, каждый обязанъ избѣгать, по мѣрѣ своихъ силъ, всего, что унижаетъ духъ, ослабляетъ тѣлесныя силы и уменьшаетъ жизненное наслажденіе. Подобно тому, какъ для Гроція и Пуфендорфа, какъ для всѣхъ раціоналистовъ вообще, и для Вольфа этотъ основной естественный законъ, какъ и всѣ частныя его послѣдствія, вытекаютъ съ логической необходимостью изъ природы людей. Разумъ указываетъ человѣку истинныя нормы жизни.

Что касается подробностей моральныхъ предписаній Вольфа, то они представляютъ собою образчикъ рѣдкаго педантизма, который старается мелочную разсчетливость въ каждомъ шагѣ и дѣйствіи соединить съ требованіемъ нравственнаго совершенствованія. Въ области нравственныхъ дѣйствій самое существенное и основное опредѣляется силою нравственнаго порыва и теп-

лотомъ нравственнаго чувства; вносить сюда мелкіе разсчеты пользы и вреда значитъ искажать самую сущность нравственныхъ стремленій. Въ минуту самопожертвованія, напримѣръ, кто взвѣшиваетъ свои силы и возможные результаты ихъ примѣненія? Красота нравственнаго подвига и состоитъ именно въ извѣстной неразсчетливости, съ которой онъ совершается. Но Вольфъ совѣтуетъ въ данномъ случаѣ, прежде чѣмъ жертновать собою, разсчитать первоначально, насколько это можетъ быть полезно для себя и другихъ. Такъ, напримѣръ, человѣкъ слабосильный не долженъ помогать другому, попавшему въ руки разбойниковъ, ибо онъ подвергъ бы только опасности свою собственную жизнь, не избавивъ отъ опасности другого. Вообще, любя другихъ, не слѣдуетъ забывать и себя, - благоразумно совѣтуетъ Вольфъ. Онъ хотѣлъ бы подчинять все наше существованіе строжайшему контролю разума, внести обдуманность и сознательность въ каждый шагъ нашей жизни. Въ этомъ отношеніи особенно характерными являются извѣстныя правила его этики, которыя онъ рекомендуетъ исполнять каждому человѣку. По совѣту Вольфа, каждый изъ насъ долженъ утромъ и вечеромъ, вставая и ложась спать, обдумывать свои предположенія и дѣйствія и взвѣшивать, насколько они могутъ способствовать достиженію конечной цѣли нашего существованія, т.е. нравственному усовершенствованію.

Всѣ эти черты педантической заботливости о порядкѣ и стройности жизни встрѣчаютъ насъ и въ политическихъ воззрѣніяхъ Вольфа. Какъ я уже замѣтилъ, онъ высказываетъ иногда положенія, которыя звучатъ почти какъ тезисы радикальной англійской доктрины. Такъ напримѣръ, онъ съ полной ясностью высказываетъ принципъ прирожденныхъ правъ личности. Нѣтъ права безъ соотвѣтствующей ему обязанности; но зато должны существовать прирожденныя права, потому что существуютъ прирожденныя обязанности. Они равны для всѣхъ людей, прибавляетъ Вольфъ, такъ какъ они вытекаютъ изъ человѣческой природы, которая у всѣхъ одна и та же. Отъ природы всѣ люди равны: что позволено одному, то позволено и другому, къ чему обязанъ одинъ, къ тому обязанъ и другой. Точно также всѣ люди свободны по природѣ, какъ они по природѣ равны: ни одинъ человѣкъ не можетъ имѣть власти надъ дѣйствіями другого. Наконецъ, въ силу тѣхъ же началъ слѣдуетъ признать, что всѣ люди имѣютъ отъ природы равное

право на вещи, и что первоначальнымъ отношеніемъ къ имуществу является общеніе -communio primaeva Полное равенство, безусловная свобода, имущественное общеніе-вѣдь это лозунги всѣхъ революціонныхъ ученій; индивидуалистическія начала высказываются здѣсь со всей силой ихъ радикальнаго выраженія. Но мы уже знаемъ, что у Вольфа выводятся отсюда самыя мирныя послѣдствія. Какъ приходитъ онъ къ этимъ послѣдствіямъ, мы сейчасъ увидимъ. Для тѣхъ, кто говорилъ о прирожденныхъ правахъ, возможно было затѣмъ - два заключенія: или требовать ихъ безусловнаго осуществленія въ гражданскомъ быту, - или же допустить необходимость ихъ ограниченія, въ видахъ практическихъ условій бытія. Это послѣднее допущеніе давало возможность примирять радикализмъ естественнаго права съ любымъ положительнымъ порядкомъ и на эту именно точку зрѣнія становится Вольфъ. Такъ, онъ утверждаетъ, что имущественное общеніе осуществимо лишь при совершенствѣ всѣхъ людей; а такъ какъ этого нѣтъ, то приходится предпочесть частную собственность и свободное распоряженіе ею.- Точно также должны быть ограничены и прирожденныя людямъ равенство и свобода. Каждый человѣкъ можетъ ограничить свою свободу и даже продать себя въ рабство. Отсюда проистекаетъ власть однихъ лицъ надъ другими въ хозяйственныхъ отношеніяхъ. Такая же власть и соотвѣтствующее ей подчиненіе устанавливаются въ государственномъ союзѣ, гдѣ народъ, въ силу присущей ему естественной свободы, можетъ избрать любую форму правленія, хотя бы даже патримоніальную, или феодальную. Вольфъ высказываетъ, между прочимъ, положеніе, что законы гражданскіе не должны противорѣчить естественнымъ: но что же, спрашивается, остается отъ строгихъ началъ естественнаго права, если философская дедукція въ концѣ концовъ узаконяетъ и феодальный строй?

Впослѣдствіи часто упрекали естественно-правовую школу, что она устанавливала идеалъ единаго права для всѣхъ временъ и народовъ. Съ гораздо большимъ основаніемъ можно было бы упрекать - по крайней мѣрѣ, ея нѣмецкихъ представителей въ томъ, что они слишкомъ легко отступили отъ собственныхъ началъ, чтобы признать правомѣрнымъ любой историческій порядокъ. Подобное признаніе входило обыкновенно неотъемлемымъ звеномъ въ цѣпь ихъ дедукцій и казалось имъ тѣмъ менѣе логическимъ

отступленіемъ, что они видѣли въ этомъ одно изъ слѣдствій естественной свободы: народъ можетъ установить у себя любую форму въ силу принадлежащаго ему права распоряжаться своей судьбой.

Что касается политическихъ взглядовъ Вольфа, то его общій принципъ, - стремленіе къ совершенствованію, въ связи съ свойственнымъ ему духомъ мелочной заботливости обо всемъ, приводитъ его къ построенію теоріи такъ называемаго полицейскаго государства. Главной чертой этой теоріи является требованіе неусыпной правительственной опеки надъ жизнью и личностью подданныхъ. Основой для Вольфа послужило смѣшеніе нравственныхъ цѣлей человѣческой жизни съ политическими задачами государственной дѣятельности. Человѣческое совершенство является по Вольфу цѣлью личной морали: оно же представляетъ и руководящій принципъ политики. Государство должно стремиться къ тому, чтобы сдѣлать подданныхъ добродѣтельными и этимъ путемъ обезпечить ихъ счастье. Исходя отсюда, Вольфъ не оставляетъ ни одной области частныхъ отношеній неприкосновенной; повсюду вводится государственный надзоръ и правительственная опека. Брачныя и семейныя отношенія, распоряженіе частнымъ имуществомъ, нравственное воспитаніе и умственное развитіе, все это подчиняется контролю власти и ея верховному руководству. Смѣшеніе права и нравственности идетъ здѣсь рука объ руку съ подавленіемъ личнаго начала. Трудно перечислить всѣ детальные совѣты, которые въ этомъ отношеніи Вольфъ считаетъ нужнымъ преподать правительству. Онъ касается всѣхъ подробностей образа жизни подданныхъ, возлагая на государство даже заботы объ извѣстныхъ нормахъ для пищи и одежды гражданъ, для ихъ удовольствій и развлеченій. Какъ самъ онъ выражается, правительство, осуществляя идеалъ совершенной жизни гражданъ, должно заботиться объ удовольствіи всѣхъ пяти чувствъ человѣка. Религіозный культъ и полезныя книги, театръ и музыка, поэзія и скульптура, - все это должно служить предметомъ попеченія для государства. Такъ далеко заводитъ Вольфа его идеалъ политики, берущій на себя всецѣло устроеніе личной жизни подданныхъ. Слѣдуетъ къ этому прибавить что, касаясь стараго вопроса о повиновеніи властямъ, Вольфъ съ своей обычной осторожностью рекомендуетъ избѣгать конфликтовъ съ правительствомъ, и въ случаѣ нравственной невозможности по-

слушанія, смиренно принимать наказаніе, которое оно назначитъ. Высшей формой правленія онъ считалъ ту, въ которой власть ограничивается извѣстными основными законами; но это не мѣшало ему рекомендовать свою систему опеки для всѣхъ формъ политическаго устройства, а при этой системѣ личная свобода подвергается самымъ серьезнымъ опасностямъ. Обсуждая систему принудительнаго нравственнаго воспитанія, рекомендуемую Вольфомъ, нельзя не вспомнить классическихъ возраженій противъ нея великаго юриста недавняго прошлаго, Іеринга. Говоря объ условіяхъ нравственнаго воспитанія лицъ, Іерингъ замѣчаетъ: "Чувствовать себя творцомъ хотя-бы самаго малаго міра, отражаться въ своемъ твореніи какъ въ такомъ, которое не существовало до него и только получило чрезъ него свое бытіе, - вотъ что даетъ человѣку сознаніе своего достоинства и чувство своего подобія Богу. Развивать эту творческую дѣятельность есть высочайшее право человѣка и необходимое средство для его нравственнаго самовоспитанія. Оно предполагаетъ свободу, такъ какъ нашимъ твореніемъ можно считать только то, что свободно вытекаетъ изъ нашей личности. Принуждать человѣка къ доброму и разумному не столько потому есть прегрѣшеніе противъ его назначенія, что такимъ образомъ преграждается выборъ противоположнаго, сколько потому, что у него отнимается возможность дѣлать добро по собственному побужденію". Для нравственнаго развитія личности нужно свободное стремленіе къ добру - эта безспорная этическая аксіома остается чуждой для Вольфа и служитъ безповоротнымъ осужденіемъ его системы принудительнаго воспитанія къ добру. (Іерингомъ)

Впослѣдствіи Вольфъ нѣсколько измѣнилъ свою точку зрѣнія, постаравшись ввести въ свою систему начала права и свободы, которыя ступевывались въ его первоначальной теоріи. Онъ требуетъ здѣсь, чтобы гражданину была предоставлена свобода дѣлать все, что необходимо для исполненія его нравственныхъ обязанностей. Здѣсь-то онъ и приходитъ къ установленію прирожденныхъ правъ личности и началъ равенства и свободы, о которыхъ мы говорили выше. Но, несмотря на эти новыя начала, онъ и въ позднѣйшей системѣ философіи права воспроизводитъ свою прежнюю идею полицейскаго государства. Попрежнему онъ требуетъ здѣсь, чтобы государство слѣдило за добродѣтелью подданныхъ и наблюдало даже затѣмъ, чтобы они были благочестивыми и почитали Бога.

Такова въ общихъ чертахъ система Вольфа. Въ то время, какъ онъ писалъ, она была не только теоретическимъ пожеланіемъ, но и жизненной практикой. Просвѣщенный абсолютизмъ осуществлялъ въ дѣйствительности идеалъ полицейскаго государства и проводилъ въ жизнь ту политику, которую впослѣдствіи упрекали за ея стремленіе слишкомъ много управлять, т.е. всюду вмѣшиваться, не давая ни малѣйшаго простора частной и общественной иниціативѣ. Идеалъ Вольфа былъ ближе къ дѣйствительности, чѣмъ построеніе Лейбница, но зато онъ лишенъ былъ поэзіи средневѣковыхъ воспоминаній и проникнутъ мелочной прозой нѣмецкой политики. Уже въ XVIII в. онъ вызвалъ противъ себя протесты здоровой реакціи. Впрочемъ, система Вольфа подверглась нападеніямъ не только въ этомъ отношеніи: весь строй идей раціоналистической философіи, поскольку она выразилась въ этой системѣ, вызвалъ противъ себя критическія нападки различныхъ школъ.

Каждое направленіе въ исторіи человѣческой мысли, послѣ извѣстнаго періода торжества, вызываетъ обыкновенно противъ себя реакцію и смѣняется новымъ направленіемъ, ему противоположнымъ. Эта послѣдовательная смѣна направленій и точекъ врѣнія объясняется не только свойственной человѣческому духу потребностью послѣдовательно освѣщать различныя стороны изучаемыхъ предметовъ, но и той особенностью каждаго направленія и каждой школы, что съ теченіемъ времени они какъ бы застываютъ въ усвоенныхъ формулахъ и лишаются способности къ дальнѣйшему развитію. Разъ начертанный кругъ идей стѣсняетъ свободное движеніе мысли, отнимаетъ у нея ширь и просторъ оригинальнаго творчества. И если это вѣрно по отношенію къ основателямъ школъ, то еще съ большимъ правомъ это можно высказать относительно ихъ послѣдователей и учениковъ. Въ примѣненіи формулъ, принятыхъ однажды школою, ученики оказываются обыкновенно гораздо болѣе рѣшительными и безапелляціонными, чѣмъ учитель. Полагаясь на его авторитетъ, они превращаютъ его ученіе въ догматы твердой вѣры и создаютъ изъ нихъ своего рода катехизисъ. Въ каждой школѣ являются свои эпигоны и вульгаризаторы, которые снимаютъ съ первоначальныхъ положеній своего родоначальника печать свѣжести и оригинальной новизны и, повторяя ихъ безпрестанно въ качествѣ готовыхъ отвѣтовъ на всѣ сомнѣнія, придаютъ имъ характеръ докучливыхъ шаблоновъ и банальныхъ формулъ, которые парализуютъ

дальнѣйшее движеніе мысли. Въ этой печальной вульгаризаціи прежнихъ великихъ истинъ какъ бы проявляется Немезида исторіи, мстящая человѣческому духу за временное успокоеніе на добытыхъ формулахъ и усвоенныхъ результатахъ. Такую судьбу испытывали и болѣе крупныя направленія. Тѣмъ болѣе это понятно въ отношеніи къ Вольфіанской школѣ и въ такой неподвижной средѣ, какой являлось нѣмецкое общество въ первой половинѣ XVIII в.

Припомнимъ еще разъ, что получилъ Вольфъ въ наслѣдіе отъ новой философіи, и посмотримъ, что сдѣлалъ изъ этого онъ и его ученики. Прежде всего онъ унаслѣдовалъ отъ своихъ предшественниковъ методу изслѣдованія, великую методу раціонализма, которая на первыхъ порахъ являлась могущественнымъ орудіемъ критики и прогресса, предназначеннымъ для борьбы съ вѣковыми суевѣріями и предразсудками, съ остатками средневѣковаго рабства и католической нетерпимости. Все выводить изъ разума, все подвергать его суду и критикѣ, - таковъ былъ великій принципъ раціонализма, усвоенный новой философіей. Этотъ принципъ, начиная съ Гуго Гроція - послѣдовательно проводится въ юриспруденціи и становится необходимой принадлежностью естественнаго права, которое - по своей идеѣ - было призвано осуществлять критическую работу въ спеціальной области юридическихъ установленій и нормъ. Но что сдѣлали съ раціоналистической методой и естественнымъ правомъ Вольфіанцы?

Раціоналистическая метода вскорѣ утратила у нихъ свой критическій характеръ и превратилась въ орудіе самоувѣреннаго догматизма, который съ удивительной смѣлостью создавал свои построенія. Въ области философіи Вольфіанцы вновь возстановили строго догматическіе пріемы мысли. Не изслѣдуя условій и границъ человѣческаго разума, они смѣло и безапелляціонно разсуждали обо всемъ, о самыхъ трудныхъ предметахъ, какъ и о самыхъ простыхъ. О Богѣ и о человѣческой душѣ они судили съ такой же легкостью и увѣренностью, какъ и о предметахъ непосредственнаго опыта. Схоластическій духъ вновь ожилъ въ этихъ построеніяхъ. Вообще ошибочно думать, что схоластика умерла со Средними вѣками: еще Канту приходилось бороться съ ея позднѣйшимъ отпрыскомъ, съ Вольфіанствомъ. - Тотъ же процессъ перехода отъ критики къ догматизму совершился и въ области естественнаго права. Во Франціи и Англіи критическія стремленія естественнаго права поддерживались потребностями практической борьбы. Въ Германіи ес-

тественное право выродилось въ систему раціоналистическаго обоснованія и построенія права положительнаго. Старое преклоненіе передъ римскимъ правомъ, какъ предъ писаннымъ разумомъ, заставляетъ многихъ юристовъ и философовъ этого времени видѣть въ немъ воплощенное естественное право. Римскія положенія безъ дальнѣйшихъ колебаній переносились въ учебники права естественнаго и объявлялись вѣчными и необходимыми требованіями разума. Философы этого направленія вообще не стѣснялись въ своихъ догматическихъ построеніяхъ: по свидѣтельству одного изъ противниковъ, Густава Гюго, они одинаково готовы были выводить изъ неизмѣнныхъ требованій разума и французскую конституцію и священную римскую имперію.

Кромѣ раціоналистической методы и критическихъ стремленій Вольфъ воспринялъ отъ прежнихъ философовъ и ихъ основное положеніе объ общежительной природѣ человѣка и его нравственныхъ стремленіяхъ. Мы въ свое время отмѣтили, въ какія формы облеклось это положеніе Гроція у его нѣмецкихъ послѣдователей: у Томазія оно было близко къ тому, чтобы устранить политику на счетъ этики и замѣнить всѣ политическія предписанія однимъ завѣтомъ любви; у Лейбница оно выразилось въ поэтической реставраціи средневѣковаго строя. Вольфъ въ данномъ случаѣ былъ догматичнѣе и прозаичнѣе своихъ предшественниковъ: изъ ихъ основъ онъ создалъ теорію полицейскаго государства, которая была не чѣмъ инымъ, какъ системой безусловной и полной опеки надъ жизнью и личностью гражданъ. Первоначальныя освободительныя стремленія раціонализма, опиравшіеся на протестантскій принципъ нравственной автономіи, смѣнились здѣсь тенденціями государственнаго абсолютизма. Ко всему этому слѣдуетъ прибавить, что ученики Вольфа всѣмъ этимъ частямъ его ученія умѣли придать особенно плоскій и поверхностный характеръ самодовольнаго резонерства, которое начало возмущать болѣе серьезные и живые умы еще въ XVIII вѣкѣ. Противъ Вольфіанства раздаются съ разныхъ сторонъ протесты и обвиненія. Реакція противъ него проявляется въ трояkомъ направленіи.

Во первыхъ, противъ него возстаетъ философскій критицизмъ Канта, нападая на поверхностный догматизмъ Вольфа въ области философіи и противопоставляя ему болѣе глубокое идеалистическое

направленіе.

Во вторыхъ, противъ абстрактной методы Вольфовой школы, которая не хотѣла знать историческаго развитія правъ, которая пыталась создавать изъ существующихъ основъ вѣчный идеалъ правообразованія, вооружается историческое направленіе.

Наконецъ, въ третьихъ, противъ системы полицейскаго государства, пытавшагося учредить постоянный контроль надъ гражданами, протестуетъ теорія такъ называемаго юридическаго государства которая требуетъ полной и безусловной свободы гражданъ отъ всякой регламентаціи.

Но всѣ эти теоріи выходятъ изъ рамокъ настоящаго курса и должны быть изложены въ другой связи идей и ученій. Въ предѣлахъ разсматриваемой эпохи намъ остается еще ознакомиться съ французскими ученіями XVIII в., которыя имѣли огромное значеніе для всей политической литературы послѣдующаго времени.

Глава XI-ая.

ФРАНЦУЗСКІЯ УЧЕНІЯ XVIII-го ВѢКА.

Въ то время, когда въ Германіи высказывались взгляды, свидѣтельствовавшіе о начавшейся реакціи противъ раціонализма, въ другомъ рядѣ ученій, по преимуществу исходившихъ изъ Франціи, продолжалась критическая и созидательная работа раціоналистической мысли. Если французскія ученія не всегда отличались оригинальностью, то они какъ нельзя болѣе предназначены были для того, чтобы въ легкой, доступной и привлекательной формѣ распространить въ массахъ общія идеи европейскаго просвѣщенія. Едва ли когда нибудь ранѣе политическая литература становилась до такой степени общимъ вкусомъ, почти всенароднымъ явленіемъ, какъ въ эту эпоху. Новыя формулы и идеи, способъ выраженія и стиль французскихъ писателей разошлись широко по всѣмъ концамъ Франціи, и не только Франція - вся Европа пріобщилась къ этому увлеченію. Конечно, это широкое распространеніе литературныхъ формулъ и формъ не всегда шло въ глубину сознанія, не всегда становилось твердымъ убѣжденіемъ. Для многихъ это были только красивыя и модныя, а главное - привлекательныя по своей смѣлости фразы. Какъ выражался одинъ изъ представителей французской

аристократической молодежи, въ это время одинаково охотно "вкушали выгоды патриціата, и предести плебейской философіи". Пріятно было поговорить объ опасныхъ перспективахъ и смѣлыхъ планахъ и затѣмъ сознавать, что все это остается на бумагѣ. Но если для однихъ, для привиллегированныхъ, политическія идеи были только войной на бумагѣ, для другихъ это былъ истинный переворотъ въ умахъ, - переворотъ, на который наталкивала сама жизнь, котораго жаждала Франція. Оппозиціонная литература была усвоена тѣмъ легче и скорѣе, чѣмъ болѣе она была отзвукомъ жизни. Надо ли теперь повторять ставшую избитой мысль, что не писатели и философы произвели революцію, что они явились только сознательными выразителями стихійныхъ процессовъ исторіи? Но намъ важны эти сознательные выразители: мы беремъ исторію съ этой именно стороны: литература есть зеркало жизни, въ которомъ она отражается, и которое служитъ однимъ изъ источниковъ для сужденія о ней.

Если бы надо было указать первое зарожденіе того оппозиціоннаго духа, который былъ предвѣстникомъ французской революціи, то пришлось бы начать издалека, съ писателей болѣе раннихъ. Здѣсь не слышно еще ни язвительной и уничтожающей насмѣшки Вольтера, ни пламеннаго краснорѣчія Руссо, ни даже ученыхъ разсужденій Монтескье. Кто же дѣйствуетъ въ этотъ періодъ? Это были благожелательные епископы, вродѣ Фенелона, благородные маршалы, какъ Вобанъ, вѣрующіе скептики, какимъ является Бель. Главное отличіе ихъ отъ позднѣйшихъ писателей заключается въ томъ, что они приходятъ къ своимъ протестамъ почти неожиданно для себя и для своего положенія. Принадлежа къ привилегированному классу и обладая яснымъ умомъ и добрымъ сердцемъ, они требуютъ облегченія условій жизни, которая начинаетъ казаться имъ шаткой въ своихъ основахъ. Ихъ конкретные выводы не представляютъ особаго интереса, но важенъ былъ самый духъ ихъ произведеній, въ которомъ, въ большей или меньшей степени, чуялось приближеніе революціонной эпохи. Не имѣя въ виду подкапываться подъ основы старыхъ традицій, принадлежа къ классу лицъ, настроенныхъ вовсе не революціонно, они оказались первыми провозвѣстниками оппозиціи.

Но болѣе рѣшительный поворотъ къ ней начинается съ

Вольтера *). Онъ стоитъ во главѣ руководителей мысли XVIII в. въ качествѣ признаннаго и могущественнаго ихъ вождя. Краткая характеристика его взглядовъ дастъ намъ возможность судить объ общемъ направленіи просвѣтительной философіи, поскольку она касалась политическихъ проблемъ.

Главная цѣль Вольтера распространить въ обществѣ духъ свободы, гуманности и терпимости. Вотъ чѣмъ объясняется его страстная вражда къ католической церкви, въ которой онъ видѣлъ воплощеніе противоположныхъ началъ, - сплотъ суевѣрія, фанатизма и гнета надъ мыслью. То, съ чѣмъ онъ борется, есть въ сущности средневѣковый католическій духъ, который пережилъ во Франціи протесты Реформаціи и господствовалъ здѣсь вплоть до XVIII в. Въ иныхъ формахъ, съ иными посылками Вольтеръ продолжаетъ дѣло протестантизма. Онъ борется также за свободу духа и мысли, но борется не во имя евангельскаго преданія и истинной вѣры, а во имя разума и просвѣщенія. Таковъ основной мотивъ дѣятельности Вольтера и другихъ представителей просвѣтительной философіи. Какъ увидимъ далѣе, въ политикѣ онъ держался старыхъ формъ и не возставалъ противъ современнаго государственнаго строя. Иное положеніе занимаютъ Монтескье и Руссо. Они продолжаютъ оппозиціонную работу Вольтера. Если онъ боролся противъ церкви, они возстаютъ противъ государства, противъ несправедливостей стараго общественнаго порядка.

За Вольтеромъ издавна утвердилась репутація разрушителя всѣхъ основъ; его критическая дѣятельность часто представлялась революціонной. А между тѣмъ въ ней много было традиціонныхъ взглядовъ и даже извѣстнаго консерватизма. Такъ, напримѣръ, нападая на католическую церковь, онъ не отрицалъ сущности религіи и всю свою жизнь оставался убѣжденнымъ деистомъ. Что касается области политической, то въ этомъ отношеніи Вольтеръ всего менѣе былъ революціонеромъ. Правда, онъ говоритъ о естественныхъ правахъ человѣка и провозглашаетъ начала, которыя получаютъ затѣмъ такую славу: liberté et egalité. Но высказываясь, такимъ образомъ, за равенство

---

*) О Вольтерѣ см. D e s n o i r e s t e r r e s, Voltaire et la societe au XVIII siecle", 1872. M ö r l e y, "Voltaire", 1873. S t r a u s s, "Voltaire", Sechs Vorträge, 1872 (въ русск. пер. подъ заглавіемъ: Вольтеръ по Штраусу, Колиньи и др.)

и свободу. Вольтеръ соединялъ эти принципы съ подчиненіемъ закону и порядку: онъ всегда стоялъ за реформу, а не за революцію. Его политическая программа сводится къ требованію, чтобы установлена была правильная юстиція и равенство всѣхъ передъ закономъ, и чтобы обезпечена была свобода мысли. Но въ общемъ онъ стоитъ за то, что въ Европѣ того времени называли "просвѣщеннымъ абсолютизмомъ". Реформы чрезъ просвѣщенныхъ монарховъ, вотъ его политическая программа. Такимъ образомъ, Вольтеръ является представителемъ той стадіи оппозиціонной литературы, которая нападала по преимуществу на церковь и оставляла нетронутыми основы государственнаго быта. Недостатки существующаго строя Вольтеръ объяснялъ не ветхостью государственнаго механизма, не элементарной простотой старыхъ государственныхъ формъ, а отсутствіемъ просвѣщенія и господствомъ невѣжества. Кто поддерживаетъ это невѣжество? - по мнѣнію Вольтера - церковь. Кто можетъ его устранить? - философы и просвѣщенные правители. - Отсюда политическія симпатіи и антипатіи Вольтера.

Его надежда на возможность привлечь на свою сторону правителей какъ бы подкрѣпляется тѣмъ обстоятельствомъ, что многіе государи и министры второй половины XVIII в. раздѣляютъ воззрѣнія философовъ и въ частности всѣ преклоняются предъ Вольтеромъ, заводятъ съ нимъ переписку, выражаютъ сочувствіе его ученію. Конечно Вольтеръ хотѣлъ сочетать абсолютизмъ со свободою мысли и слова. Поэтому то онъ и стоялъ за "просвѣщенный" абсолютизмъ. Просвѣщеніе было въ концѣ концовъ первымъ и послѣднимъ словомъ его политической философіи и вмѣстѣ съ тѣмъ основой для его вѣры: "придетъ день, когда все будетъ хорошо". Такова была вѣра Вольтера. Но еще рѣшительнѣе, еще тверже выразилъ эту вѣру Кондорсэ. Онъ оставилъ намъ наиболѣе послѣдовательное выраженіе основъ просвѣтительной философіи, для которой просвѣщеніе и прогрессъ были синонимы. Основное положеніе Кондорсэ состоитъ въ томъ, что способность человѣка къ совершенствованію безгранична и что главная сила этого совершенствованія является просвѣщеніе; накопленіе знаній. Отъ начала человѣческой исторіи въ безконечную даль будущаго тянется непрерывная нить прогрессивнаго развитія. Каждое поколѣніе перерабатываетъ знаніе и опыты, которые достаются ему отъ поколѣнія предшествующаго, и передаетъ затѣмъ этотъ увеличенный запасъ знаній по-

колѣнію будущему. Такъ изъ рода въ родъ передается все наростающая сумма знаній, а вмѣстѣ съ накопленіемъ знаній растетъ и моральная сила людей, въ которую претворяется сила разума. Кондорсэ насчитываетъ десять эпохъ прогрессивнаго восхожденія людей къ лучшему будущему. Каждая эпоха, согласно его общему положенію, отмѣчена какимъ-либо крупнымъ успѣхомъ разума.

Послѣдняя эпоха начинается съ французской революціи и ознаменована торжествомъ философіи и просвѣщенія. Кондорсэ съ необыкновенной послѣдовательностью проводитъ мысль, что всѣ заблужденія въ политикѣ, въ морали, въ жизни проистекаютъ отъ заблужденій ума. Успѣхи человѣческаго ума объявляются главнымъ и единственнымъ условіемъ прогресса. Это было цѣльное и систематическое выраженіе началъ просвѣтительной философіи.

Но вѣра въ просвѣщеніе, какъ бы основательна она ни была, не давала никакихъ опредѣленныхъ указаній для измѣненія существующаго строя. А между тѣмъ люди болѣе практическаго склада ждали именно такихъ указаній. Отвѣтить на эту потребность призваны были Монтескье*) и Руссо**). Этимъ прежде всего объясняется громадный успѣхъ, который они имѣли. Когда Монтескье выступилъ со своей теоріей раздѣленія властей, заявляя, что онъ открылъ тайну политической свободы, его ученіе было принято съ необыкновеннымъ воодушевленіемъ. Теперь стали думать, что знаютъ

---

*) О Монтескье: S o r e l, "Montesquieu", 1888, есть русскій переводъ). B e c h a r d, "La monarchie de Montesquieu et la republique de J.J.Rousseau". Предисловіе М. К о в а л е в с к а г о къ русскому переводу "Духа законовъ", 1900.

**) О Руссо: H ö f f d i n g "Rousseau und seihe Phylosophie", 1897 (есть русскій переводъ). H a y m a n, „J.J. Rousseau' a Socialphilosophie", 1898; M o r l e y, „Руссо", (пер. съ англійскаго). G r a h a m, „Ж. Ж. Руссо. Его жизнь, произведенія и окружающая среда", 1890 (переводъ съ англійскаго). P e r r e, "Руссо", (статья въ Энциклоп. Словарѣ Брокгауза и Ефрона, 1899, т. XXVII). Сопоставленіе политическихъ теорій Монтескье и Руссо у М. К о в а л е в с к а г о, во второмъ изданіи его соч. "О происхожденіи современной демократіи", т.I, ч.II.

не только, что слѣдуетъ измѣнить, но и какъ должно осуществить это измѣненіе. Стали думать, что теорія раздѣленія властей представляетъ нѣкотораго рода философскій камень, при помощи котораго можно дурное государственное устройство превратить въ хорошее.

Насколько сильно было впечатлѣніе отъ теоріи раздѣленія властей, ясно, между прочимъ, и изъ того, что французское общество этой эпохи не замѣтило въ книгѣ ничего другого и - что особенно любопытно - не замѣтило ея главной мысли. Монтескье никогда не выдавалъ раздѣленія властей за тотъ чудодѣйственный принципъ, за который его приняли. Онъ полагалъ основу всѣхъ законовъ въ нравахъ народныхъ и въ той совокупности условій - естественныхъ, политическихъ и бытовыхъ, которыя опредѣляютъ ихъ характеръ, опредѣляютъ то, что онъ называлъ "духомъ законовъ". Эта историческая точка зрѣнія Монтескье не была усвоена его современниками; ее оцѣнили позднѣе, въ XIX в. Но для того, чтобы имѣть ясное представленіе объ этомъ писателѣ, надо прежде всего ознакомиться именно съ этимъ основнымъ его міровоззрѣніемъ.

Въ этомъ отношеніи любопытно отмѣтить, что еще въ болѣе раннемъ своемъ произведеніи: "О причинахъ величія и упадка римлянъ", появившемся въ 1734 г., Монтескье, въ отличіе отъ многихъ своихъ современниковъ, сталъ на болѣе правильную историческую точку зрѣнія. Въ сущности это сочиненіе можно разсматривать, какъ первую попытку объяснить развитіе римской исторіи при помощи болѣе глубокихъ научныхъ представленій о значеніи народнаго характера, внѣшнихъ условій и политическихъ учрежденій. Мы находимъ въ этой книгѣ замѣчательное мѣсто, въ которомъ Монтескье высказываетъ идею о значеніи общихъ причинъ, скрывающихся въ глубинѣ исторіи, для хода историческихъ событій. Обсуждая замѣчаніе Плутарха, что римляне обязаны своими успѣхами счастью, Монтескье говоритъ: "Не счастье управляетъ міромъ. Существуютъ общія причины, нравственныя и физическія, которыя дѣйствуютъ въ каждомъ государствѣ, то поддерживая его, то разрушая. Всѣ событія исторіи находятся въ зависимости отъ этихъ причинъ, и если какое частное событіе приводитъ государство къ гибели, то это значитъ, что за нимъ, за этимъ частнымъ поводомъ скрывалась болѣе общая причина, вслѣдствіе которой государство

должно было погибнуть." Монтескье формулируетъ затѣмъ свой взглядъ въ общемъ положеніи, которое является удачнымъ и вѣрнымъ выраженіемъ историческаго взгляда: "Основной ходъ исторіи влечетъ за собою всѣ частные случаи." Здѣсь съ ясностью высказывается мысль о томъ, что всѣ частныя событія повинуются нѣкоторому общему закону, управляющему ходомъ событій.

Монтескье повторяетъ эту точку зрѣнія и въ "Духѣ законовъ" - въ спеціальномъ приложеніи къ развитію учрежденій и права. Въ 1-й книгѣ "Esprit des lois", говоря о различныхъ и многообразныхъ условіяхъ, подъ вліяніемъ которыхъ складываются учрежденія, онъ замѣчаетъ: "Вообще законы должны настолько соотвѣтствовать характеру народа, для котораго они созданы, что слѣдуетъ считать величайшей случайностью, если законы одной націи могутъ оказаться пригодными для другой." Въ противоположность общему убѣжденію своего вѣка, считавшаго возможнымъ установить одинаковое идеальное право для всѣхъ странъ, Монтескье требуетъ, чтобы въ каждомъ государствѣ законы сообразовались съ сущностью и принципомъ данной формы правленія, съ физическими условіями страны, съ бытовыми особенностями жизни народовъ. Совокупность отношеній, въ которыхъ находятся законы ко всѣмъ этимъ условіямъ, и составляютъ то, что называется "духомъ законовъ". и пр. и проч.

Соотвѣтственно съ этимъ опредѣленіемъ, вся книга Монтескье представляетъ собою не что иное, какъ историко-политическій трактатъ, который разсматриваетъ связь учрежденій съ тѣми разнообразными условіями, отъ которыхъ они зависятъ. Разсужденія о политической свободѣ составляютъ только часть этого обширнаго и сложнаго трактата. Въ XVIII в. обратили вниманіе по преимуществу на эту часть сочиненія: каждый вѣкъ беретъ изъ великихъ произведеній то, что ему нужно для его потребности, что соотвѣтствуетъ его собственному духу. Въ эпоху Монтескье общество было настроено совершенно не исторически. Всѣ его ученыя разсужденія о значеніи почвы, климата и другихъ естественныхъ условій, о различіи формъ правленія въ зависимости отъ различныхъ историческихъ обстоятельствъ, или вовсе не читались, или прочитывались бѣгло, не дѣлая ни малѣйшаго впечатлѣнія на читателей. Безполезно было говорить объ исторіи обществу, которое видѣло въ ней только груду старыхъ развалинъ, загромождавшихъ путь къ дальнѣйшему развитію. Въ разгарѣ мечтаній о будущемъ и стремленіи впередъ, что значи-

ли напоминанія о прошломъ, съ которымъ, по словамъ историковъ, слѣдовало сообразоваться? Лишь въ Германіи еще въ концѣ XVIII в., и эта заслуга Монтескье была оцѣнена. Имя его постоянно упоминается здѣсь въ спорахъ историческаго и философскаго направленія. Въ XIX в. о немъ съ признательностью говоритъ Савиньи; Гегель и Эдуардъ Гансъ хвалятъ его за историческій смыслъ и, наконецъ, болѣе близкій къ намъ писатель Рудольфъ Іерингъ въ своей общеизвѣстной брошюрѣ "Борьба за право" заявляетъ, что онъ лишь развиваетъ мысли, которыя впервые были высказаны Монтескье. Іерингъ имѣетъ при этомъ въ виду взгляды французскаго писателя на значеніе внѣшнихъ условій для развитія права. Не можетъ быть сомнѣнія, что въ развитіи историческаго созерцанія Монтескье имѣлъ не менѣе крупное значеніе, чѣмъ въ утвержденіи на континентѣ идеи политической свободы.

Мы теперь хорошо знаемъ, что главная цѣль Монтескье была не политическая, а историческая - дать изображеніе различныхъ формъ, соотвѣтствующихъ различію историческихъ условій. Однако, несмотря на объективность автора, на его историческое изложеніе, мы безъ труда можемъ отгадать его симпатіи. Онъ говоритъ о всѣхъ формахъ правленія и каждую изъ нихъ находитъ пригодной для своего времени; но очевидно , что родной и привычной для него формой является монархія, ограниченная представительными учрежденіями. И въ XVIII в. обломки старыхъ представительныхъ учрежденій удержались еще во Франціи подъ именемъ провинціальныхъ парламентовъ. Монтескье былъ президентомъ одного изъ такихъ парламентовъ, онъ выросъ на традиціяхъ стараго представительнаго аристократическаго строя. Отсюда его идеалъ: монархія, умѣряемая представительными собраніями и духомъ корпорацій. Онъ разумѣетъ подъ монархіей такое правленіе, гдѣ правитъ одинъ, но на основаніи точныхъ законовъ, и гдѣ между народомъ и монархомъ стоятъ посредствующія инстанціи. "Уничтожьте въ монархіи прерогативы сеньеровъ, духовенства, городовъ, и у насъ скоро будетъ или демократія, или деспотія." "Гдѣ нѣтъ дворянства", говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, "тамъ нѣтъ монарха, а есть только деспотъ."

Это былъ тотъ самый голосъ свободнаго члена представительныхъ аристократическихъ учрежденій, который не замиралъ во Франціи, начиная съ XVI в. и по XVIII в., какъ ни усиливалась монар-

хія. Но эти чисто мѣстныя французскія традиціи свободнаго режима Монтескье восполняетъ картиной англійской конституціи, причемъ подыскиваетъ для свободнаго строя болѣе глубокую основу - раздѣленіе властей. Эта часть его сочиненія и стала особенно извѣстной.

Эта знаменитая XI-ая книга его "Духа законовъ". Приступая къ разъясненію своей теоріи, Монтескье избираетъ въ качествѣ примѣра англійскую конституцію, которая, покоясь на принципѣ раздѣленія властей, обезпечиваетъ политическую свободу. Но предварительно онъ считаетъ нужнымъ выяснить, что слѣдуетъ понимать подъ политической свободой. По мнѣнію Монтескье, политическая свобода состоитъ не въ томъ, чтобы дѣлать все, что хочетъ, а въ томъ, чтобы дѣлать все, что позволяютъ законы. Для того, чтобы возможна была подобная свобода, необходимо такое государственное устройство, при которомъ никто не былъ бы вынужденъ дѣлать того, къ чему не обязываютъ его законы, и никто не встрѣчалъ бы препятствій дѣлать то, что законы ему разрѣшаютъ. Это достигается проведеніемъ въ жизнь начала законности, въ господствѣ котораго состоитъ сущность свободнаго режима. Теорія раздѣленія властей имѣетъ въ виду разъяснить тѣ условія, при которыхъ могутъ быть осуществлены на практикѣ начала свободы и законности.

Въ государствѣ можно различить три власти - законодательную, исполнительную и судебную. Для того, чтобы свобода была утверждена въ народѣ, власти эти должны быть раздѣлены. Когда въ одномъ и томъ же лицѣ, или въ одномъ и томъ же учрежденіи власть законодательная соединяется съ исполнительной, - нѣтъ свободы, ибо законодатели будутъ издавать тираническіе законы, чтобы исполнять ихъ тираннически. Не можетъ быть также свободы и тогда, если власть судебная не отдѣлена отъ законодательной и исполнительной. Судебная власть, соединяясь съ законодательной, становится произвольной, ибо въ этомъ случаѣ самъ судья издаетъ законы и приводитъ ихъ въ силу, т.е. дѣлаетъ, что хочетъ. Если она соединяется съ исполнительной, судья можетъ стать притѣснителемъ. Всего хуже, если три власти соединены въ одномъ и томъ же лицѣ или учрежденіи.

Высказавъ общій принципъ раздѣленія властей, Монтескье разъясняетъ затѣмъ, какъ каждая отдѣльная власть должна быть организована въ цѣляхъ успѣшнаго дѣйствія.

Во первыхъ, судебная власть должна принадлежать не какому либо постоянному учрежденію, а лицамъ, избираемымъ изъ среды народа на опредѣленное время.

Законодательная власть въ свободномъ государствѣ можетъ принадлежать только народу, ибо каждый человѣкъ, считающійся свободнымъ, самъ долженъ управлять собою. Но такъ какъ въ большихъ государствахъ это невозможно, а въ малыхъ сопряжено съ большими неудобствами, то приходится прибѣгать къ избранію представителей. Задача представительнаго собранія должна сводиться къ тому, чтобы издавать законы и наблюдать за правильнымъ ихъ исполненіемъ. Въ вопросѣ объ организаціи законодательнаго собранія Монтескье, какъ поклонникъ англійскихъ порядковъ, высказывается за систему двухъ палатъ, изъ которыхъ верхняя должна быть аристократической, составленной изъ наслѣдственныхъ пэровъ. Однако, въ отношеніи къ избирательной системѣ онъ стоитъ за всеобщую подачу голосовъ: право голоса при выборѣ представителей должно принадлежать всѣмъ гражданамъ, за исключеніемъ тѣхъ, которые находятся въ столь приниженномъ положеніи, что не могутъ имѣть самостоятельной воли.

Что касается, наконецъ, власти исполнительной, то она должна находиться въ рукахъ монарха. Исполненіе требуетъ почти всегда дѣйствія быстраго, поэтому гораздо легче, если оно предоставлено одному, а не многимъ.- Съ другой стороны, оно должно быть поручено лицу, независимому отъ законодательнаго собранія, во избѣжаніе совпаденія двухъ властей, которое можетъ угрожать гражданской свободѣ. Точно также и министры, какъ органы исполнительной власти, по той же причинѣ не должны избираться изъ состава законодательныхъ палатъ. Но какъ же должны относиться другъ къ другу раздѣленныя власти? Монтескье часто упрекали въ томъ, что онъ недостаточно разъясняетъ возможность ихъ совмѣстнаго дѣйствія. Посмотримъ, что говоритъ онъ по этому поводу.

Законодательный корпусъ не можетъ быть постоянно въ сборѣ. Это и безполезно для дѣла, и неудобно для самихъ представителей. Кромѣ того, это затруднительно и для исполнительной власти, которая въ этомъ случаѣ болѣе думала бы объ охранѣ своихъ правъ на исполненіе, чѣмъ о самомъ исполненіи. Нельзя, однакс, допустить и того, чтобы законодательный корпусъ долго оставался въ бездѣйствіи, ибо это дало бы въ руки исполнительному органу аб-

солютную власть и вызвало бы его самого къ законодательству. Необходимо, чтобы представители собирались въ извѣстные сроки. Право опредѣлять эти сроки и созывать въ опредѣленное время предствителей лучше всего предоставить исполнительной власти, которая, по ходу дѣлъ, можетъ судить, когда именно требуется законодательная дѣятельность. Необходимо также, чтобы исполнительная власть могла останавливать рѣшенія законодательнаго корпуса и распускать его, ибо иначе онъ могъ бы забрать въ свои руки всю власть и сдѣлаться деспотичнымъ. Напротивъ, законодательной власти нельзя предоставить права останавливать исполнительную, ибо такимъ ибразомъ могли бы задерживаться дѣла; однако, она должна наблюдать за правильнымъ исполненіемъ законовъ и, въ случаѣ замѣченныхъ уклоненій привлекать къ отвѣтственности министровъ, черезъ которыхъ дѣйствуетъ монархъ. Самъ монархъ долженъ оставаться безотвѣтственнымъ: иначе онъ сталъ бы въ зависимость отъ законодательнаго собранія, которое въ такомъ случаѣ получило бы незаконный перевѣсъ надъ исполнительной властью. Но привлекая министровъ къ отвѣтственности, народные представители не могутъ судить ихъ сами, такъ какъ они являются при этомъ заинтересованной стороной. Лучше всего предоставить въ этомъ случаѣ судъ аристократической палатѣ, которая занимаетъ срединное положеніе между королемъ и министрами, съ одной стороны, и народными представителями - съ другой.

Такъ изображаетъ Монтескье нормальное соотношеніе властей въ государствѣ. Законодательное собраніе, составленное изъ двухъ палатъ, изъ которыхъ каждая сдерживаетъ другъ друга: самостоятельная исполнительная власть, которая сдерживаетъ законодательную и сама контролируется ею; наконецъ, судъ, независимый отъ законодательства и правительства, - таково устройство власти въ свободномъ государствѣ. Задерживая другъ друга, замѣчаетъ Монтескье, три власти, повидимому, должны были бы придти въ бездѣйствіе, но такъ какъ силою вещей онѣ должны двигаться, то онѣ и будутъ двигаться согласно.

Такова сущность знаменитой теоріи Монтескье. Не прошло и десяти лѣтъ послѣ появленія "Духа законовъ", какъ теорія эта получила громкую извѣстность. Делольмъ, въ спеціальномъ сочиненіи объ англійской конституціи, принялъ ее въ качествѣ основы для своего изложенія. Его примѣру послѣдовалъ и знаменитый

комментаторъ англійскихъ основныхъ законовъ, юристъ Блэкстонъ. Благодаря этимъ двумъ писателямъ, теорія Монтескье пріобрѣла и въ кругу спеціалистовъ значеніе непререкаемой аксіомы. Вскорѣ она была приложена и на практикѣ. Когда позднѣйшіе французскіе дѣятели, отвергнувъ основы стараго порядка, пришли къ необходимости новаго законодательнаго творчества, они открыли въ книгѣ Монтескье готовый фундаментъ для своихъ построеній. Англійскій режимъ явился для нихъ идеаломъ, а теорія Монтескье лучшимъ истолкованіемъ этого идеала. Въ учредительномъ собраніи 1789 г. большинство членовъ стоитъ за англійскіе порядки. Расходясь между собой и съ Монтескье въ частностяхъ, всѣ они были согласны въ преклоненіи передъ англійской конституціей и въ признаніи раздѣленія властей за существеннѣйшую черту ея Послѣдователи Монтескье шли даже далѣе своего учителя въ томъ отношеніи, что требовали еще болѣе строгаго раздѣленія законодательной власти и исполнительной. Такъ, напримѣръ, Мабли думалъ, что одно право короля созывать и распускать парламентъ дѣлаетъ немыслимымъ равновѣсіе властей. Національное собраніе поступило по совѣту Мабли и провело принципъ раздѣленія властей въ той строгой формѣ, въ которой онъ требовалъ. Оно признало за палатами право расходиться и собираться, независимо отъ воли короля, и постановлять дѣйствительные законы помимо его согласія. Такъ именно была построена конституція 1791 г. и затѣмъ позднѣйшая, такъ называемая консульская конституція VIII года республики. Но въ обоихъ случаяхъ опытъ показалъ всю непрактичность полнаго обособленія властей. Каждый разъ между законодательной и исполнительной властями, лишенными возможности законнаго воздѣйствія другъ на друга, устанавливались враждебныя отношенія, которыя въ первомъ случаѣ окончились уничтоженіемъ королевской власти, а во второмъ, въ эпоху консульства, побѣдой исполнительной власти надъ законодательнымъ корпусомъ, что привело къ установленію наполеоновскаго режима.

Послѣ первыхъ увлеченій теоріей Монтескье наступило время критическаго отношенія къ ней. Попытки исправленія ея въ позднѣйшей литературѣ мы отмѣтимъ на своемъ мѣстѣ, а пока скажемъ, что болѣе детальное изученіе англійскаго строя не вполнѣ подтвердило выводы Монтескье, а отчасти обнаружило въ нихъ и крупныя ошибки. Такого обособленія властей, какое рисовалъ въ сво-

емъ „Духъ законовъ" Монтескье, списывая ихъ какъ будто бы съ англійскаго оригинала, на самомъ дѣлѣ въ Англіи не было. Монтескье просмотрѣлъ тотъ фактъ, что Англійскіе министры избираются изъ среды парламентскаго большинства, и что, только опираясь на поддержку этого большинства, они могутъ играть активную роль, не подвергаясь опасности постоянныхъ препятствій со стороны парламента. Вмѣстѣ съ тѣмъ такой порядокъ вещей облегчаетъ и законодательному собранію бдительный надзоръ надъ исполнительной властью: являясь постоянно въ его средѣ, министры постоянно на виду у народныхъ представителей и всегда могутъ подвергнуться запросу относительно своихъ дѣйствій. Именно эта зависимость министровъ отъ парламентскаго большинства обезпечиваетъ въ Англіи правильное теченіе политической жизни соотвѣтственно общественному мнѣнію страны и указаніямъ ея представителей. Этотъ порядокъ окончательно утверждается въ Англіи только въ XIX в., но зарожденіе его относится еще къ XVII столѣтію; а въ то время, когда случилось посѣтить Англію Монтескье, онъ во всякомъ случаѣ былъ явленіемъ характернымъ для англійскаго устройства, если и не столь замѣтнымъ, какъ въ наше время. Только одно сторонниимъ увлеченіемъ принятой теоріей можно объяснить, почему Монтескье, забывая объ Англійской дѣйствительности, требуетъ, чтобы министры не выбирались изъ парламентской среды, между тѣмъ какъ въ этомъ именно и состоитъ сущность англійскаго устройства.

Но каковы бы ни были недостатки ученія Монтескье, онъ во всякомъ случаѣ вѣрно понялъ великое значеніе раздѣленія властей, какъ необходимаго условія для водворенія въ государствѣ начала законности. Позднѣйшіе изслѣдователи подчеркнули необходимость единенія отдѣльныхъ отраслей власти, въ цѣляхъ успѣшнаго и согласнаго ихъ дѣйствія; но они не могли устранить того принципа, который защищалъ Монтескье. Съ этихъ поръ обсужденіе его уже не сходило со страницъ политическихъ трактатовъ.

Завершителемъ той критической работы, которая была выполнена просвѣтительной философіей, слѣдуетъ признать Руссо. Въ своей критикѣ общественныхъ основъ онъ идетъ далѣе Вольтера и Монтескье. Его произведенія представляютъ горячій протестъ противъ всякихъ учрежденій, противъ всей культуры. Это объясняется тѣмъ основнымъ мотивомъ, который опредѣляетъ всю его дите-

ратурную дѣятельность: человѣкъ по природѣ есть доброе и хорошее существо; учрежденія дѣлаютъ его злымъ и дурнымъ. Отсюда страстная проповѣдь Руссо противъ всякихъ учрежденій; отсюда защита естественности и естественныхъ правъ личности. Мы находимъ этотъ мотивъ уже въ первой диссертаціи Руссо, посвященной вопросу о вліяніи наукъ и искусствъ на нравы. Диссертація эта была написана въ 1750 г. и сразу прославила своего автора. Сущность ея сводится къ слѣдующему.

Въ тѣ отдаленныя времена, когда искусственныя условія жизни не передѣлали еще нравовъ людей, они были грубы, но естественны. Культура и просвѣщеніе уничтожили эту первоначальную простоту и вмѣсто нея привили людямъ искусственность и лицемѣріе; повсюду онѣ приводятъ къ испорченности нравовъ и къ паденію народа. На первобытной ступени развитія народы являются обыкновенно образцами простоты, невинности и добродѣтели. Какъ только они выходятъ изъ этого состоянія, они склоняются къ паденію и покоряются другими. Что касается спеціально наукъ и искусствъ, то онѣ представляютъ собою вредную и ненужную роскошь; онѣ родились въ праздности и, съ своей стороны, питаютъ ее; онѣ не могутъ сдѣлать людей ни нравственнѣе, ни лучше и должны быть отвергнуты. Идеальнымъ представляется Руссо то первобытное невѣдѣніе, которое обезпечиваетъ человѣку полное спокойствіе духа и въ которомъ человѣкъ слѣдуетъ исключительно стремленіямъ своего сердца.

Мы передаемъ здѣсь лишь общія положенія Руссо, которыя въ его диссертаціи были облечены въ форму горячаго протеста, вытекшаго изъ самаго искренняго негодованія по поводу темныхъ сторонъ культуры. Едва ли надо опровергать эти выводы, односторонность которыхъ очевидна. Коренная ошибка Руссо состояла въ томъ, что первобытное состояніе онъ представлялъ себѣ въ столь же прикрашенномъ свѣтѣ, въ сколь мрачномъ смотрѣлъ на культурное. Онъ забывалъ, что культура приноситъ съ собою не одни бѣдствія, но и средства къ ихъ исправленію. Наконецъ, лучшимъ возраженіемъ противъ Руссо могъ бы послужить самый фактъ его проповѣди, которая и своимъ появленіемъ и своимъ успѣхомъ была обязана культурѣ. Но за всѣми парадоксами и преувеличеніями, которыхъ была исполнена диссертація Руссо, въ ней былъ одинъ мотивъ, который былъ подсказанъ ему живой потребностью

времени и который являлся естественнымъ дополненіемъ къ мотивамъ одушевлявшимъ Вольтера и Монтескье. Эти писатели боролись противъ угнетеній, вытекавшихъ изъ суевѣрія и безправія. Они хотѣли свободы для мысли и жизни. Руссо идетъ далѣе; кромѣ свободы онъ требуетъ участія къ массѣ народной, къ ея нуждамъ и бѣдствіямъ. Руссо - народный трибунъ, который присоединяетъ свой голосъ къ заявленіямъ писателей, вышедшихъ изъ высшихъ слоевъ общества.

Четыре года спустя послѣ изданія своего перваго произведенія, т.е. въ 1754 г., Руссо продолжалъ развитіе тѣхъ же мыслей въ другой диссертаціи, посвященной вопросу о причинахъ неравенства между людьми. И здѣсь онъ изображалъ, въ качествѣ идеальнаго, первобытное естественное состояніе, отъ котораго люди отклонились только благодаря несчастнымъ случайностямъ. Въ естественномъ состояніи всѣ люди равны; никто никому не подчиненъ и никто не властвуетъ надъ другими, потому что никто не нуждается въ другихъ. Неравенства между людьми зарождаются вмѣстѣ съ возникновеніемъ общежитія, а общежитіе появляется тогда, когда одинокій трудъ становится недостаточнымъ и оказывается необходимымъ содѣйствіе нѣсколькихъ. Дальнѣйшія бѣдствія начинаются при переходѣ къ земледѣлію и утвержденіи собственности. Здѣсь зарождается различіе богатыхъ и бѣдныхъ, распри и раздоры которыхъ ведутъ къ установленію государства. Руссо изображаетъ возникновеніе государства, какъ осуществленіе хитраго плана, придуманнаго богатыми. Планъ этотъ заключался въ томъ, чтобы обратить на защиту собственности силу тѣхъ самыхъ людей, которые противъ нея возставали. Для этого надо было убѣдить всѣхъ въ невзгодахъ, проистекающихъ отъ общихъ раздоровъ, и склонить общество къ признанію верховной власти. Установленіе государства еще болѣе увеличиваетъ общественное неравенство, ибо къ прежнему различію богатыхъ и бѣдныхъ здѣсь присоединяется еще различіе властвующихъ и подчиненныхъ, господъ и рабовъ. Кроме богат. и бедн.

Замѣтимъ эти любопытныя подробности во взглядахъ Руссо: во первыхъ, онъ полагаетъ, что общественное устройство является осуществленіемъ ловкаго плана богатыхъ; это - не естественный продуктъ исторіи, а результатъ случайной комбинаціи, счастливо приведенный къ концу заинтересованными лицами. Во вторыхъ, онъ думаетъ, что естественное состояніе было состояніемъ полной

разрозненности, противоположной общенію. Что касается происхожденія неравенства, то мысль Руссо заключается не въ отрицаніи естественныхъ различій между людьми, а въ отверженіи тѣхъ общественныхъ условій, которыя закрѣпляютъ эти различія. Онъ нигдѣ не говоритъ, что всѣ люди родятся равными, и вполнѣ допускаетъ естественное различіе способностей и силъ, ведущее къ раздѣленію общества на богатыхъ и бѣдныхъ, сильныхъ и слабыхъ. Онъ вѣрно понялъ, что полное устраненіе послѣдствій естественныхъ неравенствъ возможно только внѣ общества и притомъ въ такомъ состояніи разрозненной жизни людей, гдѣ способности ихъ не различаются, потому что онѣ вовсе не развиваются. Въ общежитіи всегда будетъ сказываться въ той или иной формѣ различіе естественныхъ способностей; чтобы уничтожить это, надо уничтожить само общежитіе и возвратиться къ первобытной разрозненности.

И въ этой второй диссертаціи Руссо повторилъ ошибку, которую онъ дѣлалъ въ первой. Первобытное состояніе, которое онъ здѣсь рисовалъ и которое казалось ему идеальнымъ состояніемъ общаго равенства, было чистымъ продуктомъ его воображенія. Руссо самъ пояснилъ намъ однажды, какъ создавалъ онъ эти картины идеальнаго быта. "Раздраженный окружающей несправедливостью и безпорядками, я мало-по-малу отдалился отъ чеоовѣческаго общества, я создалъ себѣ другое общество въ своемъ воображеніи и радовался ему тѣмъ болѣе, что я могъ наслаждаться имъ безъ труда, и всегда былъ увѣренъ, что найду его такимъ, какимъ оно мнѣ нужно."

Но какъ бы то ни было, обѣ диссертаціи Руссо имѣли огромный успѣхъ среди французскаго общества. Призывъ къ естественности и простотѣ съ такимъ краснорѣчіемъ высказанный въ нихъ, нашелъ для себя общее сочувствіе. Еще болѣе дѣйствовалъ на всѣхъ другой мотивъ, проводившійся въ диссертаціяхъ Руссо, это - проповѣдь равенства. Какъ недавно еще отмѣтилъ Ковалевскій въ сочиненіи своемъ "О происхожденіи современной демократіи" стремленіе къ равенству составляетъ оригинальнѣйшую черту французской революціи. Другія стороны политической жизни, какъ личная свобода, свобода слова и печати, вѣротерпимость. и ранѣе, еще въ XVII в. объявлялись основами разумно устроенной гражданствен-

ности. Англійскіе "Декларація" и "Билль о правахъ" 1648 и 1689 г.г. представляютъ уже собою систематическое выраженіе началъ гражданской свободы. Французское революціонное движеніе, главнымъ образомъ, направляется недовольствомъ общественными различіями и страстью къ равенству. Въ этомъ отношеніи вторая диссертація Руссо служила вѣрнымъ отраженіемъ стремленій эпохи.

Повидимому, въ томъ же 1754 г., когда появилось сочиненіе "О происхожденіи неравенства", Руссо задумалъ и свой трактатъ "Объ общественномъ договорѣ". Первоначальный текстъ этого произведенія, который лишь въ 1884 г. сдѣлался общимъ достояніемъ послѣ того, какъ перешелъ изъ частныхъ рукъ въ собственность Женевской библіотеки и вскорѣ затѣмъ былъ напечатанъ, - носитъ явные слѣды ранняго происхожденія. Въ окончательной редакціи, въ которой трактатъ появился въ 1762 г., многое было выброшено, измѣнено и вставлено, но общій планъ произведенія остался нетронутымъ. Такимъ образомъ, первоначальный замыселъ его относится еще къ половинѣ пятидесятыхъ годовъ. Этотъ замыселъ важенъ для насъ потому, что даетъ возможность установить болѣе правильный взглядъ на отношеніе трактата "Объ общественномъ договорѣ" къ предшествующимъ произведеніямъ писателя. Иногда высказывалось мнѣніе, что въ позднѣйшемъ своемъ сочиненіи Руссо отступилъ отъ первоначальныхъ взглядовъ и отказался отъ преклоненія предъ естественнымъ состояніемъ, которое прославлялъ ранѣе. Теперь, когда сталъ извѣстенъ и первоначальный текстъ "Общественнаго договора" и время его составленія, позднѣйшіе взгляды Руссо представляются намъ въ иномъ свѣтѣ. Написанные почти одновременно диссертація "О происхожденіи неравенства и трактатъ "Объ общественномъ договорѣ" не находятся въ противорѣчіи другъ съ другомъ, а скорѣе взаимно другъ друга дополняютъ. Дѣло въ томъ, что Руссо, восхваляя первобытное состояніе, не могъ не видѣть, что возвратъ къ нему невозможенъ: человѣкъ не въ силахъ освободиться отъ культуры, которая стала его второй природой. Какъ возвратиться къ состоянію первоначальной разрозненности и естественной свободы, если человѣкъ сталъ существомъ общежительнымъ, неспособнымъ жить безъ другихъ? Всѣ эти соображенія заставили Руссо, не отказываясь отъ преклоненія передъ первоначальнымъ состояніемъ, искать

выхода отъ бѣдствій культуры въ ней самой, въ тѣхъ средствахъ, которыя она предлагаетъ. Въ сущности, это былъ единственный правильный шагъ, который въ данномъ случаѣ могъ быть сдѣланъ. Такимъ-то образомъ, Руссо пришелъ къ размышленію объ идеальномъ общественномъ устройствѣ. Если между людьми и не можетъ быть болѣе естественнаго общенія, если они и становятся несчастными и злыми, превращаясь въ существа общежительныя, не слѣдуетъ, однако, думать, что для людей нѣтъ болѣе ни добродѣтели, ни счастья. Надо постараться извлечь изъ самаго бѣдствія лѣкарство, которое должно исцѣлить; надо поправить, если возможно, обычные недостатки общенія при помощи новой организаціи, болѣе совершенной.

Таковы мотивы новаго сочиненія, которые мы находимъ ясно выраженными въ одномъ мѣстѣ первоначальнаго текста "Общественнаго договора". Это крайне интересное мѣсто было выброшено при позднѣйшей переработкѣ трактата, но, обращаясь къ редакціи первоначальной, мы ясно видимъ логическій переходъ отъ прежнихъ воззрѣній писателя къ послѣдующимъ. Онъ хотѣлъ найти такую форму общественнаго устройства, которая не разрывая узъ общенія, обезпечивала бы для каждаго его естественную свободу и первобытныя права. "Человѣкъ рождается свободнымъ, а вездѣ онъ въ цѣпяхъ" - такова знаменитая фраза, съ которой Руссо начинаетъ свой трактатъ. Посмотримъ, что же предлагаетъ онъ сдѣлать, чтобы освободить человѣчество отъ этихъ цѣпей.

Прежде всего, онъ утверждаетъ, что въ основѣ правильнаго государственнаго устройства долженъ лежать общественный договоръ, т.е. взаимное соглашеніе членовъ общества относительно формы государственнаго устройства. Вопреки мнѣнію, и до сихъ поръ высказываемому, слѣдуетъ замѣтить, что Руссо вовсе не думаетъ, будто бы государства всегда создавались путемъ договора. На самомъ дѣлѣ, онъ ищетъ основаній идеальнаго, а не дѣйствительнаго устройства общества, онъ спрашиваетъ, не какъ бываетъ въ исторіи, а какъ должно быть съ точки зрѣнія извѣстныхъ идеальныхъ началъ. Онъ прямо противопостаеляетъ свою задачу задачѣ Монтескье. Послѣдній, по словамъ Руссо, ограничился изображеніемъ того, что есть, а между тѣмъ для сужденія о существующемъ необходимо знать и то, что должно быть. Изобразить принципы порядка идеальнаго, - такова задача "Contrat social". Съ

точки зрѣнія идеала онъ и отрицаетъ правомѣрность государствъ, основанныхъ не на договорѣ, а на силѣ. Сильный, - замѣчаетъ Руссо, - никогда не можетъ быть силенъ въ достаточной мѣрѣ, если только онъ не превратитъ силы въ право. По мысли Руссо, сила или односторонняя воля властвующаго не можетъ произвести права; необходимой для него основой является взаимное соглашеніе, или общественный договоръ. Приэтомъ, соотвѣтственно съ своимъ стремленіемъ опредѣлить идеальную форму государственнаго устройства, Руссо требуетъ, чтобы договорныя соглашенія членовъ общества основывались на началахъ дѣйствительной свободы и полнаго равенства ихъ между собой. Осуществленіемъ этихъ началъ можетъ быть лишь такое общественное устройство, основой котораго является народный суверенитетъ.

Въ политической доктринѣ Руссо ученіе о народномъ суверенитетѣ играетъ ту же роль, что у Монтескье - принципъ раздѣленія властей. Придя къ мысли начертать основы правомѣрнаго государственнаго устройства, Руссо указываетъ на то, что въ подобномъ устройствѣ требованія общежитія должны быть согласованы съ началомъ всеобщей свободы. Сущность государственнаго порядка, единственно правомѣрнаго и допустимаго, заключается въ томъ, чтобы каждый, соединяясь съ другими и входя съ ними въ общеніе, оставался однако столь же свободнымъ, какъ и прежде, сохраняя свои естественныя права. Но какъ этого достинуть? - Руссо отвѣчаетъ на это теоріей народнаго суверенитета.

Совмѣщеніе принципа свободы съ началомъ общенія возможно, по его мнѣнію, лишь въ томъ случаѣ, когда всѣ одинаково подчиняютъ свою личную волю волѣ общей, но вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ становятся равноправными участниками этой общей воли. Это достигается при помощи установленія народнаго верховенства, при которомъ вся власть переходитъ въ совокупности къ народу. Всѣ въ этомъ случаѣ одинаково подчинены, но вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ одинаково господствуютъ. Такимъ образомъ, съ одной стороны, удовлетворяются требованія общежитія, а съ другой, остаются нерушимыми начала свободы и равенства. Каждый гражданинъ, подчиняясь общей волѣ, членомъ и участникомъ которой онъ является, въ сущности подчиняется только себѣ и, слѣдовательно, сохраняетъ свою свободу. Точно также сохраняется и полнѣйшее равенство членовъ, ибо всѣ становятся въ одинаковое отношеніе

другъ къ другу. Каждый, давая другимъ право надъ собой, въ свою очередь пріобрѣтаетъ совершенно такое же право надъ всѣми другими.

Прочтя это положеніе Руссо, мы съ трудомъ можемъ представить себѣ практическое осуществленіе его идеи. Какимъ это образомъ всѣ одинаково подчинены и вмѣстѣ одинаково господствуютъ? Какимъ образомъ лицо, подчиняясь общей волѣ, тѣмъ не менѣе сохраняетъ неприкосновенной свою свободу и свои естественныя права? Нѣкоторыя разъясненія этого недоразумѣнія мы найдемъ, если обратимся къ образу античныхъ республикъ, которыя преподносились Руссо, въ качествѣ идеальныхъ. Свобода гражданъ выражалась здѣсь именно въ томъ, что всѣ граждане были участниками общей законодательной воли, всѣ участвовали въ общихъ рѣшеніяхъ. Это то, что мы называемъ политической свободой, свободой выборовъ и законодательныхъ рѣшеній. Но никакъ нельзя сказать, чтобы это политическое равноправіе обезпечивало древнему аѳинянину полную личную свободу. Напротивъ, мы хорошо знаемъ, что личная свобода, - свобода личной жизни, мысли и чувства, была въ большомъ угнетеніи у республиканской общины древняго міра, что лучшіе люди Греціи напоминали своимъ согражданамъ, что они принадлежатъ не себѣ, а государству. Такимъ образомъ, никакъ нельзя сказать, чтобы одно проведеніе политической свободы обезпечивало личную свободу; нельзя сказать, какъ говоритъ Руссо, что здѣсь остаются неприкосновенными естественныя права. Какъ правильно указалъ впослѣдствіи Бенжаменъ Констанъ, въ "Общественномъ договорѣ" принимается во вниманіе политическая свобода, но забывается личная.

Идея народнаго суверенитета не была выражена Руссо впервые, но особенность его состоитъ въ томъ, что онъ далъ ей законченную форму и довелъ ее до крайнихъ послѣдствій. Прежде всего, онъ съ большей послѣдовательностью, чѣмъ это дѣлалось раньше, настаиваетъ на неотчуждаемости народнаго суверенитета. Верховная власть народа, по его мнѣнію, никому не можетъ быть передана. Какъ скоро она передается въ частныя руки, правомѣрный характеръ государственнаго устройства этимъ самымъ уничтожается. На этомъ основаніи Руссо высказывается даже противъ идеи представительства, если общественная воля по существу неотчуждаема, то она не можетъ быть и представлена. Народъ, избирающій пред-

ставителей, свободенъ только въ моментъ избранія, какъ только выборы кончены, онъ становится рабомъ.

Верховная воля должна быть, далѣе, единой и нераздѣльной. Она не должна дробиться на партіи и превращаться въ господство партій болѣе сильныхъ: это опять таки обозначаетъ собою замѣну общей воли волею частной и партійной, что противорѣчитъ принципамъ общаго равенства и народнаго суверенитета.

Руссо хорошо понимаетъ, что требованіе единства общей воли не можетъ быть осуществлено въ смыслѣ ея постояннаго единогласія; за исключеніемъ самой принадлежности къ данному обществу, которая должна быть результатомъ единогласнаго рѣшенія всѣхъ, обыкновенно признается рѣшающимъ голосомъ большинства. Однако, въ этихъ случаяхъ также, думаетъ Руссо, сохраняется и единство общей воли, и свободное подчиненіе ей каждаго члена общества. "Когда предлагаютъ извѣстный законъ въ собраніи народномъ, то у гражданъ спрашиваютъ собственно не о томъ, одобряютъ ли они данное предложеніе или отвергаютъ его, а о томъ, согласно оно или нѣтъ съ общей волей, которая есть и ихъ воля; каждый, подавая свой голосъ, высказываетъ свое мнѣніе по этому предмету, и изъ подсчета голосовъ выводится объявленіе общей воли. Если одерживаетъ верхъ мнѣніе, противоположное моему, это не доказываетъ ничего иного, кромѣ того, что я ошибался и принималъ за общую волю то, что на самомъ дѣлѣ не было ею. Если бы взяло верхъ мое частное мнѣніе, я сдѣлалъ бы не то, что хотѣлъ сдѣлать, и именно въ этомъ случаѣ я не былъ бы свободенъ."

Эти утвержденія Руссо станутъ для насъ понятными, если мы примемъ во вниманіе, что общее мнѣніе, какъ и общую волю Руссо представляетъ себѣ не въ видѣ колеблющагося результата, происходящаго изъ столкновенія и борьбы частныхъ мнѣній и воль, а въ видѣ неизмѣннаго элемента, общаго всѣмъ частнымъ волямъ и неизмѣнно присущаго каждой изъ нихъ. Подобно неизмѣнному и единственно возможному результату алгебраическаго уравненія, общая воля можетъ получить лишь одно опредѣленіе. Понятно, что принимая участіе въ голосованіи относительно общей воли, каждый стоитъ передъ альтернативой: или правильно отгадать содержаніе этой воли и счастливо присоединить свой голосъ къ голосу тѣхъ, кто вѣрно ее понимаетъ, или же впасть въ ошибку и стать на сторону тѣхъ, кто не сумѣлъ отличить общую волю отъ

частной. И столь же понятно, что при опредѣленіи общей воли, какъ неизмѣннаго элемента частныхъ воль, естественно предположить, что она будетъ правильнѣе понята большинствомъ.

Однако, такое легкое согласіе всѣхъ въ отношеніи къ общимъ предметамъ, какъ понималъ Руссо, можетъ быть достигнуто лишь при полномъ единствѣ жизни и ничѣмъ невозмутимой простотѣ настроеній и чувствъ. "Міръ, единство и равенство, - говорилъ онъ, - враги политическихъ тонкостей. Людей прямыхъ и простыхъ трудно обмануть именно по причинѣ ихъ простоты: приманки и утонченные поводы не оказываютъ на нихъ никакого вліянія, они даже недостаточно хитры, чтобы быть обманутыми. Когда видишь у самаго счастливаго народа міра крестьянъ, управляющихъ государственными дѣлами подъ дубомъ и поступающихъ всегда мудро, можно ли удержаться отъ того, чтобы не презирать утонченностей другихъ народовъ, которые дѣлаютъ себя знаменитыми и несчастными съ такимъ искусствомъ и съ такой искусственностью. Въ государствѣ, управляемомъ такимъ образомъ, нѣтъ нужды во многихъ законахъ, и по мѣрѣ того, какъ становится необходимымъ обнародованіе новыхъ, эта необходимость замѣчается всѣми. Первый, кто ихъ предлагаетъ, высказываетъ лишь то, что чувствовали уже другіе; здѣсь нѣтъ нужды ни въ особыхъ домогательствахъ, ни въ краснорѣчіи, для того, чтобы провести въ законѣ то, что каждый уже рѣшилъ дѣлать, какъ только будетъ обезпечено, что другіе будутъ дѣйствовать также, какъ и онъ."

И такъ, Руссо мечтаетъ о такомъ единствѣ жизни, при которомъ люди въ непоколебимой простотѣ нравовъ наслаждались бы полной гармоніей мысли и желаній. Рисуя себѣ такой идеалъ, онъ считаетъ необходимымъ, съ точки зрѣнія непоколебимаго единства общей воли, предоставить ей безусловное господство и абсолютное значеніе въ обществѣ. И здѣсь онъ идетъ далѣе своихъ предшественниковъ. Въ то время какъ непосредственный его вдохновитель, Локкъ, говорилъ, что верховная власть получаетъ лишь настолько правъ, насколько это нужно для общаго блага, т.е. для охраны личности и собственности гражданъ. Руссо не указываетъ въ сущности никакихъ предѣловъ для компетенціи государственной власти. Онъ даже прямо говоритъ: "Какъ природа даетъ каждому человѣку власть надъ всѣми его членами, такъ и общественный договоръ даетъ политическому тѣлу абсолютную власть надъ его члена-

ми." Въ этомъ отношеніи для Руссо не было поводовъ къ ограниченію народнаго полновластія, потому что онъ думалъ, что участіе каждаго въ народной волѣ этимъ самымъ обезпечиваетъ его свободу. Поэтому онъ требуетъ для верховной воли народа такого же полнаго господства, какъ и теоретикъ абсолютизма Гоббсъ. Настаивая на объединеніи въ рукахъ народа всѣхъ верховныхъ правъ, онъ послѣдовательно и логически приходитъ къ тому, чтобы присвоить ему и власть духовную. Онъ ссылается при этомъ прямо на Гоббса, который по его словамъ, хорошо видѣлъ зло, происходящее отъ раздѣленія властей свѣтской и духовной, и указалъ противъ него лучшее средство, состоящее въ ихъ соединеніи. Руссо допускаетъ даже, что верховная власть можетъ установлять извѣстные догматы, необходимые для общежитія. Всѣ непризнающіе этихъ догматовъ, должны быть изгоняемы изъ государства, какъ враги общества, неспособные жертвовать собою для пользы общей. Если же кто, признавъ извѣстные догматы, поступаетъ вопреки имъ, какъ будто бы онъ ихъ не признавалъ, онъ долженъ быть наказанъ смертію, ибо онъ совершилъ величайшее изъ преступленій: солгалъ передъ законами.

Въ этомъ требованіи безусловнаго нравственнаго единства общественной жизни достигаетъ кульминаціоннаго пункта мечта Руссо о томъ, чтобы общество оставалось единымъ, мирнымъ, гармоничнымъ. Это не было противорѣчіемъ, когда Руссо, начавъ свой трактатъ во имя свободы, кончилъ восхваленіемъ Гоббса, ибо онъ не видѣлъ возможности обезпечить свободу иначе, какъ установивъ единство общей воли, въ которой каждый членъ общества находитъ самое чистое выраженіе своей личной воли и своей свободы.

Руссо отправлялся отъ принципа индивидуализма и пришелъ къ идеалу греческаго народоправства, который не менѣе противорѣчитъ новому времени, чѣмъ абсолютизмъ Гоббса. Идеалъ Руссо можно назвать демократическимъ, - эта черта несомнѣнно ему принадлежитъ. Его симпатіи къ народу, его желаніе устроить лучше жизнь тѣхъ, которые не пользуются благами культуры, - несомнѣнны, но столь же несомнѣнно, что его демократическій идеалъ не есть идеалъ XIX вѣка и новаго времени: это только воспоминаніе старыхъ пережитыхъ формъ древняго міра и маленькихъ швейцарскихъ республикъ. Гдѣ въ современной демократіи возможно

такое полное проведеніе единой народной воли и безусловнаго ея господства надъ личностью? Гдѣ возможно теперь - въ демократическомъ режимѣ, - чтобы личность допустила государство такъ всесторонне направлять всѣ свои планы, всю свою жизнь, даже нравственную и религіозную. Невольно припоминаются здѣсь слова одного изъ современныхъ французскихъ писателей, который видитъ главное достоинство современной демократіи въ томъ, что она мало управляетъ и что поэтому въ ней легко жить.

Нельзя сказать, чтобы въ демократіи Руссо было легко жить. Надо предположить слишкомъ примитивный бытъ, пожалуй то состояніе докультурнаго періода, которое любилъ изображать Руссо, чтобы предетавить себѣ возможность такой естественной и незыблемой гармоніи жизни, которая признается идеальной въ „Общественномъ договорѣ". На самомъ дѣлѣ различіе мнѣній, противорѣчіе интересовъ и желаній есть условіе всякой развивающейся жизни: безъ этого нѣтъ культуры, нѣтъ прогрессивнаго развитія, ибо дифференціація есть законъ развитія. Руссо стоитъ на иной точкѣ зрѣнія и видитъ идеалъ общества въ гармоническомъ единствѣ, этимъ объясняется все построеніе его трактата.

Такъ мы приходимъ опять къ основному мотиву всей соціальной философіи Руссо: культура - думаетъ онъ - ушла слишкомъ далеко впередъ; человѣкъ удалился отъ природы, пересталъ слушать ея нѣжный голосъ, предался искусственной жизни условныхъ нравовъ и мятежныхъ страстей. Отсюда его лозунгъ: возвратимся къ природѣ. Въ его первыхъ диссертаціяхъ этотъ лозунгъ высказывается ясно и открыто; въ Contrat social онъ прорывается черезъ всѣ мудреныя построенія автора, какъ основной тонъ его мысли, какъ главное желаніе его души.

Но отчего же, спрашивается, Руссо такъ вліялъ на свою эпоху, на ту эпоху, которая была, по преимуществу, временемъ бушующихъ страстей, прогрессивныхъ стремленій, порыванія впередъ? Отчего эта идиллія гармонической жизни, пригодная развѣ для провинціальныхъ швейцарскихъ городковъ, пришлась по вкусу шумному и революціонному Парижу?

Объясненіе заключается въ томъ, что современники Руссо выхватили изъ его трактата отдѣльныя мѣста о народномъ верховенствѣ, о свободѣ, къ которой человѣкъ предназначенъ отъ природы, о тягости цѣпей, наложенныхъ на него исторіей. Все это

изложено было у Руссо блестящимъ и одушевленнымъ слогомъ и съ неотразимой силой дѣйствовало на читателей. Противорѣчія автора съ запросами времени, подчасъ невозможные выводы оставались незамѣченными: для всѣхъ ярко и рельефно выдавались общая мысль трактата о верховныхъ правахъ народа. Можно критиковать форму выраженія этой мысли у Руссо, можно отвергать его политическую программу но нельзя не признать за нимъ заслуги распространенія симпатіи къ массѣ народной, которую склонны были забывать другіе дѣятели просвѣтительной Эпохи. Очень хорошо говоритъ о Руссо Джонъ Морлей: "Есть такіе наставники, особенность которыхъ заключается не въ правильности идей и не въ яснома пониманіи требованій политической организаціи, а просто въ глубинѣ и горячности нравственнаго чувства, горячности, дѣйствующей на сердца людей и возбуждающей ихъ къ духовнымъ подвигамъ. Всѣ подобные руководители сердцами опасны, поскольку они возбуждаютъ людей замѣнять свѣтъ теплотой и довольствоваться влеченіями тамъ, гдѣ нужно опредѣленное напряженіе. Тѣмъ не менѣе никакое движеніе умовъ не получило бы широкаго развитія, если бы въ числѣ его наставниковъ не было такихъ руководителей."

Глава XII-ая.

КАНТЪ.

Философскимъ углубленіемъ и продолженіемъ идей французской революціи явилась система Канта. Не только своимъ политическимъ ученіемъ, но еще болѣе того, всѣмъ духомъ своей философіи Кантъ совершалъ переворотъ понятій, который многіе въ его время ставили рядомъ съ переворотомъ, совершеннымъ французской революціей. "Отъ Кантовой системы и ея высшаго завершенія", такъ выражалъ въ 1795 году это мнѣніе Гегель, "я ожидаю въ Германіи революцію; принципы для нея уже даны; ихъ надо только обработать и распространить на все до сихъ поръ существовавшее знаніе". Онъ имѣетъ здѣсь въ виду прежде всего движеніе въ области мысли, но съ этимъ у него связываются и надежды на

политическое освобожденіе. Философскія ученія, "поднимающія человѣка на головокружительную высоту", новыя идеи о достоинствѣ людей и о способности ихъ къ свободѣ не пройдутъ безслѣдно. "Нѣтъ лучшаго признака времени, какъ тотъ, что человѣчество представляется достойнымъ уваженія само по себѣ; это доказываетъ, что ореолъ, окружавшій притѣснителей и земныхъ боговъ исчезаетъ. Философы доказываютъ это достоинство, а затѣмъ и народы научаются его чувствовать и не только требовать, но и присваивать себѣ свои попранныя права."

Таковы ожиданія, которыя Гегель и другіе поклонники Кантовой системы въ свое время связывали съ ея распространеніемъ. Она представлялась имъ откровеніемъ новыхъ началъ, призванныхъ измѣнить міръ. Для того, чтобы понять это ожиданіе, мы должны прежде всего выяснить, въ чемъ состоялъ основной принципъ системы Канта.

Философію Канта называютъ критической, и съ этой стороны лучше можно понять и ея общее направленіе, и ея основной принципъ. Но въ какомъ же смыслѣ ее слѣдуетъ признать критической? Науку и разумъ критиковали задолго до Канта. Это была старая заслуга философіи - разрушить довѣрчивый реализмъ обыкновеннаго сознанія и разъяснить, что наша мысль въ своихъ представленіяхъ о внѣшнемъ мірѣ связана субъективными свойствами и границами. Кантъ сдѣлалъ болѣе того: онъ уничтожилъ наивную вѣру, будто бы предъ нашимъ познающимъ разумомъ стоитъ какой-то независимый отъ него міръ, съ которымъ познаніе должно сообразоваться, какъ художникъ сообразуется со своимъ оригиналомъ. Такой независимой отъ насъ дѣйствительности, такого внѣшняго, внѣ насъ находящагося, оригинала мы не знаемъ. Наше познаніе не представляетъ собою, какъ часто говорили прежде, отраженія міра, и нашъ духъ не есть зеркало, въ которомъ получается это отраженіе. Эти старыя сравненія были бы вѣрны только тогда, если бы духъ и міръ противостояли другъ другу, какъ зеркало противостоитъ отражаемому въ немъ предмету. Но на самомъ дѣлѣ этого нѣтъ; тотъ міръ, который мы ошибочно принимаемъ за внѣшній для насъ и подлежащій отраженію въ нашемъ духѣ, есть уже построеніе разума, продуктъ его дѣятельности. Кантъ не думаетъ, чтобы за этимъ построеніемъ въ дѣйствительности и не было никакихъ реальныхъ объектовъ: они существуютъ; но для

познанія нашего, которое воспринимаетъ всегда только отношеніе ихъ къ намъ, они остаются с а м и п о с е б ѣ (an sich) совершенно недоступными. - Такъ, въ философіи Канта объективная дѣйствительность скрывается въ непроницаемой тайнѣ "вещи въ себѣ"; но за то она освѣщается свѣтомъ разума и въ этомъ смыслѣ становится намъ близкой и доступной. - Что такое истина съ этой точки зрѣнія? Это уже не согласіе представленій съ вещами, какъ думали прежде, а только согласіе разума съ самимъ собою. Мы не можемъ руководиться въ разысканіи истины стремленіемъ сообразоваться съ вещью въ себѣ, которой мы не знаемъ и никогда не будемъ знать. Мы можемъ только сравнивать и согласовать между собою одни представленія съ другими, низшіе продукты разума съ высшими и стремиться къ идеалу внутренняго единства познанія. Разумъ, сохраняя свое единство и относя къ себѣ всѣ частныя и отрывочныя воспріятія, этимъ самымъ связываетъ и согласуетъ ихъ между собою: это единство нити, связывающей отдѣльныя звенья въ общую цѣпь, или еще лучше, единство свѣта, ровнымъ и однороднымъ блескомъ освѣщающаго картину и обнаруживающаго для взора сразу всѣ ея части. Свѣтъ разума - вотъ источникъ истины; единство воспринимающей дѣятельности духа - вотъ разгадка нашего познанія. Такъ старая заповѣдь: "познай самого себя" получаетъ у Канта неожиданный и универсальный смыслъ всеобщаго закона, направляющаго все наше познаніе, всю нашу дѣятельность, все наше существованіе.

Этотъ основной результатъ теоретической философіи Канта сочетался съ цѣлымъ рядомъ выводовъ глубокой важности. Мы упомянемъ изъ нихъ лишь тѣ, которые имѣютъ значеніе въ общей связи нашего изложенія.

Критицизмъ Канта ставитъ своей ближайшей цѣлью опредѣлить границы нашего познанія. Онъ указываетъ на то, что всѣ наши теоретическія заключенія ограничены субъективной способностью воспріятій, изъ круга которыхъ мы не можемъ выйти. Такъ называемая объективность познанія есть ничто иное, какъ всеобщая субъективность: она является результатомъ нѣкоторыхъ общихъ формъ мысли, съ одинаковой необходимостью присущихъ всѣмъ людямъ. Научная истина получается отъ приближенія этихъ формъ къ матеріалу чувственныхъ воспріятій, и въ этомъ заключается

Опыт опора разума.

новое ограниченіе для субъекта. Онъ не можетъ строить выводы за выводами и утверждать, что все это необходимо, потому что вытекаетъ изъ логическихъ основаній. Разумъ есть свѣтъ, но только свѣтъ; безъ матеріала, даваемаго ему чувственными представленіями, онъ освѣщалъ бы только пустое пространство. Для познанія нужно и то, и другое: свѣтъ разума и то, что онъ освѣщаетъ, форма познанія и его содержаніе. Выходя за эти предѣлы, разумъ отрывается отъ твердой почвы опыта и пускается, по выраженію Канта, въ обширный и бурный океанъ призрачнаго знанія. Но въ той сферѣ, гдѣ разумъ сочетается съ чувственнымъ опытомъ, онъ служитъ неизмѣнной и вѣрной опорой для науки. Его законы служатъ той основой, на которой созидается все опытное познаніе; вотъ почему они представляются намъ неизбѣжными и непоколебимыми. Нельзя разрушить фундаментъ, не подвергая роковой опасности и всего зданія, которое на немъ утверждается. Какъ можетъ терпѣть какой либо ущербъ въ мірѣ опыта законъ причинности или другой како -либо законъ разума, если это необходимыя условія опыта? Мы говоримъ, что весь познаваемый міръ управляется незыблемыми законами, ибо безъ этихъ законовъ мы не могли бы ничего знать.

Вотъ точка зрѣнія, для которой непоколебимая закономѣрность и непрерывная причинность сливаются съ міромъ познаваемыхъ явленій внутренней и неразрывной связью. Суровый законъ необходимости господствуетъ въ этомъ мірѣ, и нѣтъ здѣсь мѣста неожиданности и свободѣ. Все связано, все обусловлено въ этой цѣпи причинъ и слѣдствій. Разорвать ее значитъ разрушить самыя основы познанія и подвергнуть сомнѣнію самую сущность разума.

Такова сфера теоретическаго познанія. Человѣческій разумъ въ этой сферѣ связанъ и ограниченъ, онъ вноситъ сюда законъ и порядокъ, и въ этомъ смыслѣ ему принадлежитъ державное значеніе, но въ узкихъ предѣлахъ чувственнаго міра и субъективно-воспринимаемыхъ явленій. Но то, что ставитъ границу теоріи, открываетъ безграничныя перспективы для практики. Связывая насъ въ одномъ направленіи, критическая философія освобождаетъ въ другомъ. Это двоякое значеніе своей критики, - ограничивающее и освобождающее - указалъ самъ Кантъ въ предисловіи ко второму изданію своего сочиненія. Этотъ пунктъ, особенно для насъ важный и требующій болѣе подробнаго разъясненія.

Критика теоретическаго разума заканчивается констатированіемъ въ нашемъ сознаніи идеаловъ и стремленій, которымъ нѣтъ удовлетворенія въ теоретической области. Глубочайшей потребностью духа оказывается потребность покинуть почву опыта и достовѣрнаго познанія и уйти въ область таинственнаго и неопредѣленнаго. Познаніе здѣсь кончается, но начинается новая дѣятельность разума. Тѣ стремленія, которыхъ не въ силахъ удовлетворить теоретическій разумъ, порождены иными запросами духа, и сфера ихъ примѣненія другая, не теоретическая, а практическая, не научная, а нравственная. Наука есть лишь одно изъ частныхъ проявленій нашего духа; указавъ ея предѣлы и обнаруживъ стремленіе духа выйти за эти предѣлы, мы этимъ самымъ утверждаемъ, что жизнь духа шире и полнѣе научнаго познанія. "Сѣрая теорія" оказывается бѣдной и недостаточной передъ "зеленымъ деревомъ жизни". Надо признать эту ограниченность науки, чтобы тѣмъ свободнѣе отъ нея отрѣшиться. Вотъ почему Кантъ пишетъ критику практическаго разума, послѣ того какъ онъ написалъ критику разума теоретическаго. Онъ твердо вѣритъ въ самобытную силу нравственнаго сознанія, послѣ того какъ онъ показалъ неприступность этой области для теоретическихъ изслѣдованій. Въ сознаніи этой силы, онъ говоритъ въ "Основоположеніи къ метафизикѣ нравовъ": философія достигаетъ здѣсь того пункта, гдѣ она должна быть утверждена "независимо отъ какой-либо опоры на небѣ или на землѣ, гдѣ она должна обнаружить свою истинную сущность, какъ самодержавная носительница своихъ законовъ, а не какъ вѣстница предписаній, внушенныхъ ей со стороны". Естественно, что при этихъ условіяхъ критика практическаго разума превращается въ его апологію и апоѳеозу и становится символомъ нравственной свободы.

Среди изложенныхъ выше результатовъ критической философіи, указывающихъ границы нашего познанія, былъ одинъ, имѣвшій особенное значеніе для утвержденія за практическимъ разумомъ этои самобытной и освобождающей силы. Я имѣю здѣсь въ виду выводъ Канта объ отсутствіи для познанія какой-либо независимой отъ него дѣйствительности, съ которой оно должно было бы сообразоваться. Когда другіе философы утверждали, что истина состоитъ въ согласіи разума съ внѣшнимъ для него міромъ, они полагали вмѣстѣ съ тѣмъ, что и критерій нравственности добывается черезъ

познаніе этого міра. Безъ этого познанія разумъ - ничто; все его значеніе сводится къ тому, чтобы отражать внѣшніе предметы. Но когда мы приходимъ къ убѣжденію, что мѣрило истины заключается въ самомъ разумѣ, въ согласіи его со своими собственными законами, то естественно допустить, что и нравственный критерій имѣетъ подобный же характеръ внутренней самозаконности. Въ такомъ случаѣ становится совершенно понятнымъ, что нравственное сознаніе можетъ находить свою истину внутри себя, вмѣсто того, чтобы отыскивать ее во внѣшнемъ мірѣ. Становится также понятнымъ, что этотъ внутренній критерій нравственности, вытекающій изъ собственной природы разума, независимъ отъ познанія внѣшнихъ явленій, и что онъ служитъ источникомъ особыхъ нравственныхъ нормъ, существующихъ на-ряду съ законами познаваемаго міра и внѣ связи съ ними. Эта независимость нравственнаго критерія отъ опытнаго познанія и эта возможность внутренняго нравственнаго чувства объясняютъ намъ, наконецъ, какимъ образомъ вообще мы приходимъ къ моральнымъ требованіямъ и къ идеѣ должнаго. Сколько бы ни искали мы этой идеи въ сферѣ опыта, мы тамъ ее не найдемъ; она имѣетъ иное происхожденіе, и именно во внутреннемъ мірѣ субъекта. Кантъ подтверждаетъ свою мысль анализомъ идеи должнаго, которая является центромъ нравственнаго сознанія. Вотъ его основныя положенія.

Нравственное долженствованіе выражаетъ такой видъ необходимости и такую связь съ основаніями, которыхъ нельзя встрѣтить въ остальной природѣ, помимо внутренняго сознанія человѣка. Разсудокъ можетъ познавать во внѣшней природѣ лишь то, что есть, было или будетъ; невозможно, чтобы здѣсь что-либо д о л ж н о б ы л о б ы т ь иначе, чѣмъ оно дѣйствительно есть въ своемъ временномъ явленіи. Долженствованіе лишается всякаго значенія, если имѣть въ виду только ходъ природы. Мы не можемъ спрашивать, что должно совершаться въ природѣ, такъ же какъ мы не можемъ спрашивать, какія свойства долженъ имѣть кругъ: вопросъ можетъ здѣсь итти только о томъ, что совершается въ природѣ или какія свойства имѣетъ кругъ. Но что же такое это долженствованіе, не имѣющее никакого примѣненія ко внѣшней природѣ? Ясно, что это продуктъ внутренняго міра человѣка. Долженствованіе выражаетъ собою возможное или мыслимое дѣйствіе, основаніемъ для котораго является чистое понятіе. Разумъ съ полной самопроизвольностью создаетъ для себя собственный поря-

докъ, - міръ идей, къ которому онъ старается приблизить дѣйствительныя условія и согласно съ которымъ онъ объявляетъ необходимыми такія дѣйствія, которыя никогда не случались и можетъ быть никогда не случатся. Въ созданіи этого порядка онъ не слѣдуетъ указаніямъ внѣшней природы и дѣйствительнаго хода вещей; поэтому онъ и приходитъ здѣсъ къ инымъ выводамъ. И можетъ быть, согласно съ этимъ особымъ идеальнымъ порядкомъ, все то, что по ходу природы совершилось и по своимъ эмпирическимъ основаніямъ неизбѣжно совершилось, не должно было совершиться.

Такъ Кантъ провозгласилъ законодательное значеніе человѣческаго разума какъ въ сферѣ познанія, такъ и въ области нравственныхъ сужденій. Это и былъ тотъ философскій принципъ, чрезъ который онъ входилъ въ ближайшую связь съ духомъ своего вѣка. Французская политическая мысль хотѣла построить новую общественную жизнь на принципѣ личности. Кантъ положилъ этотъ принципъ въ основу познанія и поведенія; но это дало ему возможность возвыситься и къ болѣе глубокому взгляду на общество.

Предшествующая ему философія права колебалась между двумя взглядами на общество, которое разсматривалось въ ней то какъ внѣшняя граница личной свободы, неизбѣжная при совмѣстной жизни съ другими, то какъ всеобъемлющій принципъ, поглощающій всѣ другія начала. Соотвѣтственно съ тѣмъ или другимъ взглядомъ, старая философія права отличалась двумя противоположными недостатками: то она выводила общеніе изъ произвольнаго усмотрѣнія лицъ и отрицала его внутреннюю и самостоятельную цѣнность, то, напротивъ, отрицая самостоятельное достоинство и значеніе отдѣльныхъ лицъ, провозглашала общество конечной и безусловной инстанціей, стоящей надъ человѣкомъ. Въ этомъ отношеніи Кантовское ученіе объ автономіи воли было настоящимъ откровеніемъ. Оно сразу устраняло оба эти противоположныхъ недостатка.

Въ основу этики Кантъ полагалъ волю, но не въ случайномъ и временномъ выраженіи ея у отдѣльныхъ лицъ, а въ ея общей разумно-нравственной основѣ. Это - воля, носящая въ себѣ законъ своего нравственнаго бытія и въ этомъ автономномъ самоограниченіи полагающая и свою высшую свободу, и свое безусловное значеніе. Этотъ взглядъ одновременно устранялъ и крайности прежняго индивидуализма, и возможность полнаго поглощенія личности

обществомъ. Мысль Канта была необыкновенно плодотворна и сама по себѣ могла послужить основаніемъ для новой соціально-философской теоріи.

И прежде всего, она была чрезвычайно важна въ томъ отношеніи, что указывала твердую точку опоры для стремленій истиннаго индивидуализма. Понятіе свободы связывалось съ понятіемъ внутренняго самоопредѣленія или внутренняго закона воли, который охраняетъ самую сущность свободы, - ея согласіе съ собою, ея разумное постоянство, ея независимость отъ случайныхъ колебаній ничѣмъ не связаннаго произвола. Съ этой точки зрѣнія та естественная свобода, которую прежніе философы права признавали иногда идеальной, есть не что иное, какъ рабское подчиненіе случайнымъ побужденіямъ, лишеннымъ какого бы то ни было руководящаго начала. Истинный индивидуализмъ этимъ удовлетвориться не можетъ: онъ долженъ перейти къ высшему пониманію свободы, какъ самозаконности.

Но прійдя къ этому пониманію, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ пріобрѣтаетъ оплотъ и противъ всѣхъ ученій о безусловномъ преобладаніи общественности надъ личностью. Автономія воли одинаково ограждаетъ личность и отъ ея собственнаго произвола, и отъ общественнаго абсолютизма. Вольфъ считалъ возможнымъ, чтобы свободная личность, въ силу своей свободы, сама себя отдавала въ рабство, и съ другой стороны допускалъ полное господство надъ личностью опекающаго надзора общества. Идея нравственной самозаконности отрицаетъ и ту, и другую возможность и ставитъ отношеніе личности къ обществу на твердую почву взаимнаго призванія

Но для полнаго развитія этой идеи, въ ея примѣненіи къ общественнымъ отношеніямъ, необходимо опредѣлить, что представляетъ собою нравственный законъ воли, какъ норма общенія лицъ. Есть ли это элементъ, одинаковый у всѣхъ разумныхъ существъ и соединяющій ихъ этимъ своимъ единствомъ, съ отрицаніемъ тѣхъ различій, въ которыхъ они между собою несходны? Или же это принципъ связывающій ихъ, въ виду ихъ различій и во имя ихъ высшаго объединенія? Первое пониманіе, въ сущности, удерживаетъ мысль въ предѣлахъ субъективной этики. Устраняя крайности индивидуализма, утверждая понятіе свободы на почвѣ самозаконности, полагая должную границу между личностью и обществомъ,

оно, однако, не даетъ представленія о связи ихъ между собою. И это потому, что оно, въ сущности, ограничиваетъ свой анализъ нравственной сферой отдѣльной личности; тогда какъ связь лицъ между собою и съ обществомъ можетъ быть выведена только изъ совокупнаго разсмотрѣнія индивидовъ въ ихъ высшемъ единствѣ. При этомъ послѣднемъ разсмотрѣніи, нравственный законъ понимается уже не какъ норма обособленной личности, а какъ основа для общей нравственной жизни, связывающая всѣхъ во едино нѣкоторой общей цѣлью. Въ этомъ случаѣ автономный законъ личной воли самъ собою переходитъ въ нравственную норму общенія, а эта послѣдняя становится основой личной жизни, - тѣмъ узломъ, изъ котораго расходятся индивидуальныя различія. Эти различія примиряются такимъ образомъ высшей связью, которая какъ сочетаніе противоположностей, какъ нравственное ихъ единство, имѣетъ для общенія лицъ еще болѣе значенія, чѣмъ сходство ихъ потребностей и цѣлей. Позднѣе этотъ взглядъ былъ развитъ Гегелемъ. Для этики Канта онъ остался чужднмъ. Вслѣдствіе этого связь отдѣльныхъ лицъ въ обществѣ не получила у него должнаго освѣщенія.

Переходя къ политической теоріи Канта, мы должны замѣтить, что первое впечатлѣніе, которое оставляетъ она, есть впечатлѣніе сложности. Въ области политическихъ идей Кантъ нашелъ не только рядъ спорныхъ пунктовъ, но и запасъ готовыхъ формулъ. Онъ нашелъ здѣсь опредѣленныя схемы, ясно-поставленные вопросы и нѣкоторыя общепризнанныя идеи. Содержаніе политической теоріи было ему въ значительной мѣрѣ подсказано господствующими ученіями эпохи. Но онъ не могъ отступить и отъ своихъ собственныхъ взглядовъ. Такимъ образомъ получилась доктрина, соединившая въ себѣ разнородные элементы. Это не значитъ, конечно, чтобы въ ней не было преобладающихъ тенденцій и твердыхъ основъ, тѣмъ болѣе, что даже въ заимствованіяхъ Канта чувствуется его собственный философскій стиль. Монтескье и Руссо, вліяніе которыхъ особенно часто отмѣчается въ данномъ случаѣ, дали Канту скорѣе частныя указанія и идеи, чѣмъ общую руководящую нить. однако, эти сторонніе вліянія, въ связи съ нѣкоторыми политическими наблюденіями времени, не прошли для Канта безслѣдно; они наложили свою печать на пѣльность его политической мысли и лишили ее должнаго единства.

Этотъ результатъ былъ тѣмъ болѣе неизбѣженъ для разсматри-

Идея категор. императ. | пол. ист.

ваемой доктрины, что ея исходныя начала представляли извѣстныя препятствія къ построенію законной политической системы. Въ предшествующемъ изложеніи я старался показать, что категорическій императивъ Канта содержитъ въ себѣ implicite указаніе на общеніе лицъ и не можетъ развить этого указанія во всей полнотѣ его опредѣленій. Подобно тому, какъ нельзя вывести изъ него положительныхъ юридическихъ правомочій, такъ же трудно связать съ нимъ и положительныя политическія требованія. Вотъ почему и здѣсь, вмѣсто естественныхъ переходовъ, мы встрѣчаемъ рѣзкіе повороты и логическіе скачки. Идея категорическаго императива, въ томъ выраженіи, какое она получила у Канта, плохо мирилась съ дѣйствительностью. Предстояло одно изъ двухъ: или низводить эту идею съ ея высоты, въ цѣляхъ приближенія къ политическимъ интересамъ; или же отрицать эти интересы во имя высшаго идеала. У Канта мы находимъ и то, и другое: то его нравственная идея какъ бы тускнѣетъ, подъ вліяніемъ политическихъ соображеній; то конкретныя политическія стремленія утрачиваютъ для него свою цѣну, предъ созерцаніемъ требованій чистаго разума. Вслѣдствіе этого, его теорія представляетъ собою сочетаніе высокихъ идей съ очень скудной политической программой, категорическихъ требованій съ примирительными рѣшеніями.

Изложеніе политической доктрины Канта лучше всего начать съ того вопроса, который вообще является опредѣляющимъ для политической мысли: какова цѣль государства и въ какомъ отношеніи стоитъ оно къ природѣ человѣка, къ ея свойствамъ и потребностямъ. Въ первой части "Ученія о правѣ" этотъ вопросъ былъ уже разрѣшенъ при помощи указанія на требованіе нравственнаго закона: государственный порядокъ объявлялся необходимымъ для торжества идеи права. Въ публичномъ правѣ повторяется та же мысль: цѣль государства и здѣсь опредѣляется "не какъ счастье гражданъ (это послѣднее можетъ еще лучше достигаться въ естественномъ состояніи или въ деспотическихъ формахъ), а какъ высшее согласіе съ принципами права, стремиться къ чему насъ обязываетъ разумъ при посредствѣ категорическаго императива". Это указаніе, въ сущности, исключаетъ необходимость какихъ либо иныхъ разъясненій. Если категорическій императивъ требуетъ права и государства, то они и должны существовать, каковы бы ни были свойства и склонности человѣческой природы. Но само это указаніе

никакъ не можетъ быть признано достаточнымъ. Въ свѣтѣ Кантовскаго категорическаго императива, государство могло быть понято только съ формальной и отвлеченной стороны, - какъ норма чистаго разума, лишенная полноты конкретныхъ опредѣленій. Нравственное и воспитательное предназначеніе государственнаго союза оставалось неразъясненнымъ и въ предѣлахъ Кантовой этики оно и не могло быть разъяснено. Однако, и Канту не было совершенно чуждо стремленіе освѣтить эту сторону вопроса и представить жизненное и практическое значеніе государства, если не какъ цѣль, то по крайней мѣрѣ, какъ слѣдствіе господства правового порядка въ обществѣ. Попытку этого рода мы находимъ въ его небольшой статьѣ, подъ заглавіемъ "Идея всеобщей исторіи во всемірно-гражданскомъ отношеніи". Статья эта служитъ нѣкоторымъ восполненіемъ къ этикѣ и философіи права и даетъ извѣстную перспективу на развитіе и значеніе правовой организаціи. Сущность этого историческаго взгляда состоитъ въ слѣдующемъ.

Высшей цѣлью исторіи является полное развитіе человѣческихъ силъ. Средствомъ для этого развитія природа избираетъ антагонизмъ этихъ силъ въ обществѣ, поскольку онъ обусловливаетъ въ концѣ концовъ ихъ закономѣрное устроеніе. Общественный антагонизмъ, это противообщественная общительность, ungesellige Geselligkeit, т.е. стремленіе людей къ обществу, соединенное съ противоположнымъ стремленіемъ къ его разрушенію. Задатки для этого лежатъ, очевидно, въ самой человѣческой природѣ. Человѣкъ имѣетъ склонность жить въ обществѣ; въ этомъ состояніи онъ чувствуетъ себя болѣе человѣкомъ, онъ видитъ, что силы его здѣсь развиваются. Но онъ имѣетъ и большую склонность къ уединенію; у него есть это противообщественное свойство дѣлать все по своему. Въ этомъ отношеніи онъ со всѣхъ сторонъ встрѣчаетъ препятствіе, такъ же какъ и самъ оказываетъ противодѣйствіе другимъ. Вотъ это противодѣйствіе и побуждаетъ его силы, заставляетъ его преодолѣвать свою косность и добиваться извѣстнаго положенія между другими. Такъ совершаются первые настоящіе шаги отъ дикости къ культурѣ.

Итакъ, борьба есть начало культуры, но борьба, которая въ концѣ концовъ разрѣшается въ закономѣрный порядокъ. Здѣсь-то и становится понятнымъ все значеніе юридическаго начала. Борьба не могла бы служить этимъ двигателемъ культуры, если бы она

оставалась безвыходнымъ и непримиреннымъ антагонизмомъ лицъ. Необходимъ порядокъ для того, чтобы она принесла свои плоды, въ смыслѣ возбужденія человѣческихъ способностей. Поэтому величайшая проблема, къ разрѣшенію которой направляетъ человѣка природа, состоитъ въ томъ, чтобы установить гражданское общеніе, основанное на всеобщемъ примѣненіи права. Въ этомъ общеніи должна быть допущена величайшая свобода и связанный съ нею антагонизмъ лицъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ должна быть установлена и точная граница этой свободы, для того, чтобы она могла уживаться съ свободою другихъ. Справедливое гражданское управленіе состоитъ именно въ томъ, чтобы сочетать возможно-большую свободу съ непререкаемой властью. При такихъ условіяхъ соревнованіе людей въ обществѣ приноситъ наилучшія послѣдствія. Такъ деревья въ лѣсу именно потому, что каждое изъ нихъ стремится отнять у другого воздухъ и солнце, заставляютъ другъ друга тянуться кверху и такимъ образомъ пріобрѣтаютъ красивый и прямой ростъ; между тѣмъ какъ тѣ, которыя растутъ на свободѣ и отдѣльно отъ другихъ, простираютъ свои вѣтви по произволу и выходятъ уродливыми и кривыми. Культура и искусство, которыя украшаютъ человѣчество, прекраснѣйшій общественный порядокъ, - все это плоды противообщественныхъ свойствъ человѣческой природы, которая сама себя вынуждаетъ къ дисциплинѣ и черезъ вынужденное искусство развиваетъ всѣ свои задатки.

Отсюда становится яснымъ великое значеніе общественной среды для человѣческаго совершенствованія. Та мысль, которая предполагается идеей категорическаго императива, высказывается въ разбираемой статьѣ съ полной опредѣленностью: человѣкъ предназначенъ къ общенію, и только здѣсь достигаетъ онъ своего развитія. Цѣль исторіи осуществляется въ обществѣ, а не въ отдѣльныхъ лицахъ. Если въ позднѣйшей обработкѣ Кантъ не развилъ этой мысли, то причину этого надо искать въ особой методѣ, которой онъ слѣдовалъ въ этикѣ и философіи права, - въ той методѣ нормативнаго формализма, для которой историческія разъясненія не имѣли значенія. Лишь впослѣдствіи у Шеллинга и Гегеля этотъ историко-философскій моментъ вошелъ органической частью въ ихъ этическія системы. Историческую схему они взяли у Канта, но для нихъ она получила иное и большее значеніе, чѣмъ для ихъ предшественника, такъ какъ метода ихъ изслѣдованія была иная.

Мы только что указали пунктъ, въ которомъ историческая схема Канта сходилась съ идеей категорическаго императива. Но помимо этого пункта, между ними была еще и другая точка соприкосновенія, а именно одинаковый взглядъ на человѣческую природу. Вынужденное искусство, дисциплина закона, - вотъ что образуетъ человѣческій характеръ. Самъ по себѣ, безъ этой дисциплины, безъ сдерживающей силы закона человѣкъ не могъ бы развиться. Таково свидѣтельство исторіи. Но не то же ли говоритъ намъ императивная этика, съ ея суровымъ недовѣріемъ къ естественнымъ свойствамъ человѣка, къ его чувствамъ и склонностямъ, надъ которыми категорическій императивъ хочетъ властвовать самодержавно? Этотъ взглядъ, къ которому одинаково приводили Канта этика и исторія, имѣлъ большое значеніе и для его политики. Мнѣ кажется, что здѣсь именно слѣдуетъ видѣть его главное отличіе отъ Руссо, обусловившее и другія частныя отличія.

Руссо никогда не оставлялъ вполнѣ своего убѣжденія, выраженнаго въ извѣстной формулѣ: "Человѣкъ отъ природы есть существо доброе и хорошее, учрежденія дѣлаютъ его злымъ и дурнымъ". И въ "Contrat social", по крайней мѣрѣ въ первоначальной редакціи, онъ говорилъ "о нѣжномъ голосѣ природы, о совершенной независимости и свободѣ безъ правилъ, о первобытной невинности". У Канта, напротивъ, твердо сложилась мысль: "зло присуще человѣку отъ природы, - "Der Mensch ist von Natur böse". Оно не внесено извнѣ въ его характеръ, но составляетъ прирожденное свойство его воли и проявляется въ противоборствѣ естественныхъ стремленій нравственному закону. Поэтому Кантъ называетъ это свойство - "das radicale Böse in der menschlichen Natur". Неудивительно, если онъ такъ цѣнитъ дисциплину; налагаемую на человѣка въ обществѣ, и такъ высоко ставитъ государственный бытъ. Когда съ этой точки зрѣнія онъ оглядывается на естественное состояніе, онъ склоненъ рисовать его себѣ совершенно въ духѣ Гоббса. Эта жизнь безъ властей и законовъ представляется ему противорѣчащей высшимъ цѣлямъ природы. Ungesellige Geselligkeit есть основа культуры, но въ этой основѣ заключается требованіе порядка. Это антагонизмъ, который стремится къ гармоніи. Безъ этого нѣтъ развитія и нѣтъ культуры. Тамъ, гдѣ отсутствуютъ элементы порядка, антагонизмъ превращается во всеобщую войну. Естественное состояніе,

лишенное принудительныхъ законовъ, есть состояніе беззаконной и дикой свободы, - einer gesetzlosen äusseren (brutalen) Freiheit. это состояніе несправедливости и войны каждаго противъ всѣхъ. Человѣкъ долженъ изъ него выйти и вступить въ гражданское общеніе.

Въ этихъ словахъ Кантъ воспроизводитъ даже и знаменитое выраженіе Гоббса и въ примѣчаніи поясняетъ: положеніе Гоббса - status hominum naturalis est bellum omnium in omnes - не имѣетъ никакого иного недостатка, кромѣ того, что вмѣсто: "est bellum"... надо сказать: "est status belli"... Это значитъ: если естественное состояніе и не всегда представляетъ собою дѣйствительную вражду людей, то оно неизбѣжно заключаетъ въ самой своей сущности возможность этой вражды. Когда каждый является для себя судьей и не имѣетъ иной защиты, кромѣ собственной силы, это - состояніе войны, status belli, въ которомъ всегда надо быть готовымъ къ нападенію. Поэтому второе положеніе: "exeundum esse a statu naturali" есть слѣдствіе перваго: необходимо выйти изъ естественнаго состоянія, которое представляетъ собою постоянное нарушеніе права чрезъ притязаніе каждаго быть самому своимъ судьею и не давать другимъ никакой иной обезпеченности, кромѣ зависящей отъ своего произвола.

Не случайнымъ является то обстоятельство, что эти разсужденія въ духѣ Гоббса находятся какъ разъ въ томъ сочиненіи, гдѣ развивается взглядъ на человѣка, какъ на существо, отъ природы склонное ко злу. Естественное состояніе, противоположное юридическому, ставится здѣсь наряду съ тѣмъ этическимъ естественнымъ состояніемъ (der ethische Naturzustand), которое представляетъ собою постоянное проявленіе зла и изъ котораго человѣкъ долженъ выйти, чтобы сдѣлаться членомъ высшаго нравственнаго общенія.

Удивительно ли, что въ дальнѣйшемъ развитіи своихъ политическихъ идей Кантъ слѣдуетъ не только индивидуалистическимъ взглядамъ Руссо и Монтескье, но также и выводамъ Гоббса и Бодена. Всего яснѣе это обнаруживается въ центральномъ вопросѣ политики - о существѣ государственной власти. Здѣсь суммируются всѣ основные мотивы Кантовой философіи права, вслѣдствіе чего этотъ пунктъ представляетъ собою особенный интересъ.

Первый мотивъ есть отзвукъ этики Канта. Идея автономіи во-

ли не была забыта въ философіи права; она отразилась тамъ и здѣсь, на различныхъ заключеніяхъ ея и дала для всей системы руководящій лозунгъ, - принципъ законной свободы. Въ ученіи о государственной власти она еще разъ предстаетъ передъ нами, какъ разрѣшительное слово высшей политической мудрости. Какъ должна быть устроена государственная власть, истинно-справедливая, согласная съ разумомъ? На это не можетъ быть иного отвѣта кромѣ того, который подсказывается принципомъ автономіи. Надо сочетать верховную власть со всеобщей свободой самоопредѣленія, порядокъ и дисциплину съ самозаконностью и равенствомъ. Это была въ сущности та же задача, которую ставилъ себѣ Руссо: "Найти форму союза..., при посредствѣ которой каждый, соединяясь со всѣми, повиновался бы однакоже только самому себѣ". Здѣсь Кантъ опирается на своего любимаго писателя и вслѣдъ за нимъ пишетъ: "Законодательная власть можетъ принадлежать только соединенной волѣ народа. Какъ источникъ всякаго права, она никому не должна причинять несправедливости; но это всегда возможно, если кто-либо постановляетъ рѣшенія относительно другихъ. Только тогда, когда каждый распоряжается самъ собою, онъ не можетъ быть несправедливымъ къ себѣ, согласно общему правилу: volenti non fit injuria. Поэтому законодательная власть можетъ принадлежать только согласной и соединенной волѣ всѣхъ, поскольку каждый о всѣхъ и всѣ о каждомъ постановляютъ одно и то же.- Гражданская свобода, - читаемъ мы въ другомъ мѣстѣ, - состоитъ въ томъ, чтобы не повиноваться никакому другому закону, кромѣ того, на который гражданинъ далъ согласіе.

Всѣ эти опредѣленія заимствованы изъ "Contrat social". Но вчитываясь внимательно въ разсужденія Канта, мы тотчасъ же замѣчаемъ и глубокое различіе между нимъ и его французскимъ образцомъ. Республиканскій идеалъ Руссо - это непосредственное требованіе жизни, въ которое вкладывается вся страсть и вся надежда немедленнаго осуществленія. Для Канта это не болѣе, какъ отвлеченная идея, высшая и конечная, требуемая нравственнымъ сознаніемъ и однако, - не имѣющая никакого примѣра въ дѣйствительности. Мы чувствуемъ, что жизненное исповѣданіе ~~Руссо~~ Канта улетучивается въ высотахъ категорическаго императива, - повелительнаго и властнаго, но только въ идеальномъ мірѣ. Практика далека отъ него, и Кантъ повторяетъ свою обычную оговорку:

идея разума, для которой, можетъ быть, нѣтъ никакого примѣра въ опытѣ."

Понятіе объединенной воли всѣхъ, какъ правомѣрной власти, мы встрѣчаемъ и въ другихъ мѣстахъ "Ученія о правѣ", помимо приведеннаго выше; и здѣсь оно превращается уже прямо и рѣшительно въ идею разума, въ категорическій императивъ. Дѣйствительнаго соглашенія воль не требуется. Такъ называемый первобытный договоръ - Кантъ употребляетъ еще этотъ терминъ - есть не болѣе какъ идея, на основаніи которой опредѣляется правомѣрное государственное устройство. Никакого дѣйствительнаго историческаго акта для образованія единой народной воли указать нельзя. Общая воля, господствующая въ гражданскомъ союзѣ, и не требуетъ подобнаго акта, потому что она объединена необходимо, въ силу апріорнаго требованія разума. Это именно и дѣлаетъ ее безусловно-повелительной и законодательной волей. По выраженію Канта, - это воля, апріорно объединенная, - "der a priori vereinigte (nothwendig zu vereinigende) Willen Aller" или, какъ значится въ другомъ мѣстѣ: "der vereinigte a priori aus der Vernunft abstammende Volkswillen." Очевидно, это ни что иное какъ законъ разума, какъ осуществленіе въ общеніи людей категорическаго императива. Если и относительно Руссо есть возможность утверждать, что его "Volonte generale" является всеобщимъ и регулятивнымъ принципомъ, съ которымъ должны сообразоваться частныя воли, то тѣмъ болѣе слѣдуетъ примѣнить это пониманіе по отношенію къ "всеобщей волѣ" Канта. Однако, несомнѣнно, что подобный взглядъ на всеобщую волю былъ развитъ Кантомъ совершенно независимо отъ Руссо. Это было прямое слѣдствіе его собственныхъ этическихъ началъ, и притомъ такое слѣдствіе, которое отличало его отъ Руссо. Отличіе состоитъ въ томъ, что у Канта гораздо яснѣе и рѣшительнѣе подчеркивается идеальный и нормативный характеръ всеобщей воли, и вмѣстѣ съ тѣмъ ослабляется ея непосредственное практическое значеніе.

Въ чемъ же, однако, состоитъ практическое значеніе этого идеальнаго требованія? Въ этикѣ Кантъ намѣренно и принципіально не ставитъ подобныхъ вопросовъ; въ политикѣ онъ не могъ ихъ избѣгнуть. Здѣсь невольно приходилось говорить о дѣйствительныхъ государственныхъ формахъ и объ отношеніи ихъ къ идеальнымъ началамъ. Ибо главнѣйшая задача политики состоитъ

именно въ томъ, чтобы опредѣлить отношеніе жизненной практики къ идеалу. Политическій идеалъ не можетъ быть только отвлеченной идеей; по самому существу своему онъ предназначенъ къ реализаціи въ дѣйствительности. Въ томъ или другомъ видѣ Кантъ долженъ былъ поставить и разрѣшить эту проблему.

Но на первыхъ же порахъ здѣсь встрѣчается затрудненіе. Какъ найти въ дѣйствительности что-либо равное нравственной идеѣ, столь высокой и чистой, вытекающей изъ апріорныхъ требованій разума? Приходится сказать, что въ опытѣ возможно только приближеніе къ ней. Это безсиліе опыта воплотить чистыя требованія разума, казалось бы, должно было вызвать противъ него протесты со стороны теоретика категорическаго императива. Но мысль Канта дѣлаетъ здѣсь новый поворотъ, и отъ моральнаго ригоризма переходитъ къ практическому примиренію съ дѣйствительностью. Каково бы ни было устройство власти, она объявляется священной и неприкосновенной. Такова абсолютная заповѣдь практическаго разума для каждаго народа; и если бы данная организація сама по себѣ была недостаточна, то никакая подчиненная власть не можетъ сопротивляться верховной власти. Очевидно, отъ моральнаго принципа всеобщей воли мы переходимъ къ юридическому началу государственнаго суверенитета. Кантъ нѣсколько разъ возвращается къ этому ряду мыслей, сущность котораго онъ выразилъ слѣдующимъ образомъ: "безусловное подчиненіе народной воли (которая сама по себѣ является разъединенной и слѣдовательно беззаконной) волѣ суверенной, объединяющей всѣхъ посредствомъ единаго закона, есть актъ, который можетъ быть совершенъ только черезъ овладѣвшіе высшей властью. Этотъ актъ впервые обосновываетъ юридическій порядокъ. Допускать возможность сопротивленія этому полновластію значитъ противорѣчить самому себѣ, ибо въ такомъ случаѣ оказывалось бы, что та первая власть не есть высшая и опредѣляющая собою право.

Это извѣстный принципъ неограниченности верховной власти, какъ онъ обычно формулируется юристами. Но за юридическимъ его смысломъ мы чувствуемъ у Канта еще и другое значеніе, какъ политическаго правила, санкціонирующаго священныя права власти. Элементы ученія Гоббса вновь вторгаются въ эту политическую систему. Требованіе народовластія смѣняется девизомъ англійскаго абсолютиста, который о верховной власти, какъ о таковой, писалъ:

non est potestas super terram, quae comparetur ei. Въ другихъ выраженіяхъ Кантъ повторяетъ тотъ же принципъ "Каково бы ни было происхожденіе верховной власти, предшествовалъ ли ей договоръ о подчиненіи или же власть явилась сначала и затѣмъ уже установился законъ, - для народа, который находится подъ владычествомъ гражданскаго закона, все это безцѣльныя и угрожающія государству опасностью разсужденія. Законъ, который столь священенъ, что было бы преступленіемъ, хотя бы на мгновеніе подвергать его сомнѣнію, представляется какъ бы исходящимъ не отъ людей, а отъ высшаго законодателя. Таково именно значеніе положенія: "всякая власть происходитъ отъ Бога." Оно выражаетъ не историческую основу государственнаго устройства, а идею или практическій принципъ разума, который гласитъ: "существующей законодательной власти слѣдуетъ повиноваться, каково бы ни было ея происхожденіе." Очевидно, это уже нѣчто большее, чѣмъ принципъ суверенитета, ибо и простыя разсужденія по поводу власти отвергаются, какъ безцѣльныя и опасныя умствованія.

Извѣстны практическія условія времени, которыя заставляли Канта подчеркивать авторитетъ власти: онъ заканчивалъ свое "Ученіе о правѣ" около 1797 года, переживъ эпоху конвента и террора. Анализъ этихъ историческихъ вліяній не входитъ въ нашу задачу. Но для насъ важно отмѣтить логическую связь этихъ идей о верховной власти съ тѣмъ представленіемъ о возникновеніи гражданскаго быта, о которомъ мы говорили выше. Гражданское состояніе, водворяющееся подъ эгидой власти, есть конецъ дикости и беззаконію; съ этихъ поръ начинается культура, а съ нею и все, что краситъ человѣческую жизнь. Необходимо, слѣдовательно, цѣнить власть и законъ и сохранять незыблемыми ихъ основы. Этотъ результатъ не вполнѣ сходился съ тѣмъ другимъ требованіемъ, которое шло изъ глубины нравственнаго сознанія. Тамъ требовалась свобода, автономія воли, царство лицъ, какъ цѣлей; теперь намъ говорятъ о безусловномъ подчиненіи и священномъ характерѣ власти. Но такова уже была эта доктрина, соединявшая въ себѣ самые различные мотивы, - этическіе и практическіе, либеральные и консервативные. Не безъ основанія сравниваютъ ее съ головой Януса, глядящей въ разныя стороны.

Мы, однако, еще не кончили перечисленія всѣхъ оттѣнковъ

этой многогранной доктрины. Послѣднимъ словомъ въ ученіи о верховной власти былъ какъ будто бы принципъ суверенитета. Гоббсъ заслонялъ собою Руссо; припоминалась даже старая формула о божественномъ происхожденіи власти; разсужденія о ней назывались безплодными умствованіями. Но эти формулы, хотя бы и нѣсколько разъ повторенныя, не должны закрывать для насъ истиннаго смысла и дѣйствительныхъ предѣловъ близости Канта къ Гоббсу. Мы можемъ говорить объ этихъ предѣлахъ съ тѣмъ большей увѣренностью, что на этотъ счетъ у насъ есть собственныя указанія Канта. Та самая статья (объ отношеніи теоріи къ практикѣ), въ которой между прочимъ развивается идея государственнаго суверенитета, носитъ надпись: "противъ Гоббса". Кантъ проводитъ здѣсь ясную черту своего отличія отъ англійскаго политика.

Положеніе, которое онъ ему противопоставляетъ, касается неотъемлемыхъ правъ народа. Государственная власть неприкосновенна, разсуждаетъ Кантъ, но и народъ имѣетъ свои права, seine unverlierbaren Rechte. Права эти не имѣютъ принудительнаго характера, но они все же существуютъ. Гоббсъ былъ другого мнѣнія. По его ученію, глава государства по отношенію къ народу не связанъ ничѣмъ: онъ не можетъ быть неправымъ относительно гражданъ, какъ бы онъ ни распоряжался. Это было бы вѣрно, замѣчаетъ съ своей стороны Кантъ, если бы въ этомъ утвержденіи отрицалась возможность правомѣрнаго сопротивленія гражданъ главѣ государства; но выраженное въ такомъ общемъ видѣ это положеніе ужасно.

Если подданный и долженъ предполагать, что государь не хочетъ несправедливости, то онъ во всякомъ случаѣ сохраняетъ свои неотъемлемыя права, отъ которыхъ не можетъ отказаться, если бы даже и захотѣлъ. Верховная власть можетъ впасть въ несправедливость по ошибкѣ или по незнанію извѣстныхъ послѣдствій законовъ; въ этихъ случаяхъ гражданинъ долженъ имѣть полномочіе публично заявлять свой голосъ, и притомъ съ разрѣшенія самой власти. Допустить, что власть не можетъ ни ошибаться, ни быть несвѣдущей въ извѣстныхъ дѣлахъ значило бы представлять ее снабженной небеснымъ вдохновеніемъ и возвышенной надъ человѣчествомъ. Свобода слова, въ предѣлахъ уваженія и любви къ своему устройству, вотъ единственный палладіумъ народныхъ правъ. Общій принципъ, на основаніи котораго народу принадлежатъ эти права, можно вы-

разить такъ: чего народъ не можетъ постановить о себѣ, того не можетъ о немъ постановить и законодатель. Права эти имѣютъ скорѣе отрицательный характеръ въ томъ смыслѣ, что проявляются они только въ критикѣ правительства; но они все-же должны быть признаны.

Вотъ различіе Канта отъ Гоббса, - различіе, конечно, весьма существенное. Защищая абсолютизмъ власти, Гоббсъ склонялся къ тому, чтобы, по выраженію Іоллока, потопить всю нравственность въ положительномъ законѣ. Онъ возставалъ противъ мнѣнія, что подданные могутъ имѣть свои представленія о добрѣ и злѣ; онъ хотѣлъ, чтобы всѣ нравственныя понятія опредѣлялись предписаніями власти. Здѣсь Кантъ долженъ былъ сказать: это положеніе ужасно! И онъ долженъ былъ прибавить, что подданные имѣютъ свои неотъемлемыя права, хотя бы только и чисто нравственныя. - Такъ это сходство, которое мы должны были отмѣтить, сочетается съ очень глубокимъ различіемъ. Въ концѣ концовъ это различіе проистекаетъ изъ нравственной философіи Канта, заставлявшей его высоко ставить человѣческое достоинство. Иногда политическія соображенія увлекаютъ его въ сторону примиренія со всякимъ положительнымъ порядкомъ; но затѣмъ онъ снова вспоминаетъ свою главную идею и вноситъ поправки и ограниченія въ свою доктрину. Наконецъ, если брать эту доктрину въ цѣломъ, преобладающей тенденціей въ ней все-таки будетъ стремленіе къ нравственному идеалу. И не этимъ ли объясняется, почему Кантъ даетъ столь скудныя указанія для практической политики? Это не только результатъ спорнаго характера политическихъ проблемъ - на что онъ ссылался въ предисловіи, - но также и послѣдствіе извѣстной философской точки зрѣнія. Дѣло въ томъ, что многіе изъ вопросовъ, имѣющихъ самое важное значеніе для практики, далеко не представляются ему со всей силой своей настоятельности. Правда, онъ не прочь иногда подвергнуть обсужденію и нѣкоторыя подробности государственнаго обихода. Но съ другой стороны, онъ оставляетъ насъ въ полной неясности относительно столь важныхъ пунктовъ, какъ напримѣръ, вопросъ объ отдѣльныхъ политическихъ формахъ. Остановимся нѣсколько на этомъ вопросѣ, чтобы еще разъ на очень яркомъ примѣрѣ прослѣдить основную мысль философа.

Что онъ требовалъ безусловнаго подчиненія каждому государственному устройству, это мы уже знаемъ. Мы знаемъ также и общій

идеальный принципъ, который онъ устанавливалъ для каждаго устройства, въ видѣ требованія согласоваться съ идеей априорно-объединенной воли народа. Эти два начала опредѣляютъ положеніе власти въ государствѣ, какова бы ни была форма его организаціи. Но затѣмъ невольно долженъ былъ возникнуть вопросъ, нельзя ли произвести оцѣнку отдѣльныхъ государственныхъ формъ и опредѣлить ихъ отношеніе къ идеальнымъ началамъ. Практическая политика всегда придавала огромную важность этому вопросу и въ счастливомъ разрѣшеніи его видѣла лучшій способъ къ устраненію всѣхъ политическихъ затрудненій. Подобный взглядъ проистекаетъ обыкновенно изъ болѣе общаго представленія о важномъ значеніи правовыхъ формъ и учрежденій для общественной жизни. И наоборотъ мысль о томъ, что главная сила принадлежитъ моральнымъ свойствамъ людей, умаляетъ важность вопроса о государственномъ устройствѣ и заставляетъ равнодушно относиться къ политикѣ вообще. Примѣръ такого воззрѣнія мы видѣли у Томазія. Какъ же относится къ этому существенному вопросу Кантъ?

Въ исходѣ XVIII вѣка трудно было сохранить точку зрѣнія отвлеченнаго морализма. Шумная слава Монтескье и Руссо, блестящій успѣхъ ихъ политическихъ построеній, великія событія французской революціи, - все это настойчиво обращало философскую мысль къ политическимъ проблемамъ. Кантъ не могъ остаться чуждымъ общему теченію времени и заплатилъ свою дань увлеченія тѣмъ идеямъ, которыя въ его эпоху были на устахъ у всѣхъ. Теоріи народнаго суверенитета и раздѣленія властей и для него суть политическія аксіомы. Первое ознакомленіе съ его ученіемъ о государственномъ устройствѣ заставляетъ думать, какъ будто бы въ данномъ случаѣ онъ только объединяетъ идеи французскихъ публицистовъ, слѣдуя за ними, между прочимъ, и въ высокой оцѣнкѣ защищаемыхъ ими принциповъ. И однако всматриваясь внимательно въ сущность его мысли, мы снова узнаемъ въ этихъ заимствованіяхъ нашего философа. Кантъ остается Кантомъ, и въ томъ способѣ, какимъ онъ излагаетъ и комментируетъ великихъ французовъ, мы чувствуемъ его собственную точку зрѣнія. Идея категорическаго императива является попрежнему скрытымъ предположеніемъ политическихъ заключеній.

Мы уже видѣли во что превратилась у Канта теорія народнаго суверенитета. Въ концѣ концовъ она получила характеръ нравствен-

ной нормы, которую Кантъ выражалъ иногда слѣдующимъ образомъ: "чего не можетъ постановить о себѣ соединенная воля народа, того не можетъ постановить и правитель." Быть вѣрнымъ этой нормѣ можно при всякомъ государственномъ устройствѣ; важно лишь ея признаніе. Поэтому-то онъ считалъ возможнымъ для правителя царствовать самодержавно и однако въ духѣ республиканизма. Идея Руссо получила здѣсь совершенно своеобразное истолкованіе. Но принципъ раздѣленія властей? Вотъ гдѣ, кажется, скрывается для Канта самая существенная принадлежность правильнаго государственнаго устройства. Не на этомъ ли основаніи онъ раздѣлялъ государственныя формы на деспотическія и республиканскія, опредѣляя деспотизмъ, какъ совмѣщеніе законодательства съ исполненіемъ. Но оказывается, что какъ разъ этотъ принципъ приводитъ Канта къ тому, чтобы ослабить значеніе обычнаго разграниченія между государственными формами. Отмѣчая важность раздѣленія властей и полагая этотъ признакъ въ основу раздѣленія с п о с о б о въ у п р а в л е н і я народомъ (Regierungsarten), онъ думаетъ, что сравнительно съ этимъ, раздѣленіе на ф о р м ы у с т р о й с т в а (Staatsformen) имѣетъ второстепенное значеніе. Править въ духѣ республиканизма возможно и въ монархіи, и въ аристократіи. Въ непосредственной демократіи это даже всего труднѣе, потому что здѣсь всѣ хотятъ быть господами, и вслѣдствіе этого происходитъ полное сліяніе законодательства съ исполненіемъ. - Эти мысли, высказанныя первоначально въ статьѣ "О вѣчномъ мирѣ", были воспроизведены затѣмъ въ "Ученіи о правѣ" въ формѣ еще болѣе своеобразной. Мысль Монтескье истолковывается здѣсь въ качествѣ чисто абстрактнаго требованія и получаетъ характеръ апріорнаго принципа, съ необходимостью вытекающаго изъ идеи государства. И какъ бы для того, чтобы подтвердить отвлеченный смыслъ этого принципа, Кантъ сравниваетъ его съ членами силлогизма. Для Локка, для Монтескье власти, о которыхъ они говорятъ, суть живыя силы, проявлявшія себя въ исторіи. Для Канта это - члены силлогизма, или, какъ онъ выражается, это - государственныя званія (Staatswürden), необходимо вытекающія изъ идеи государства для его устройства. Не потому ли онъ и въ "Ученіи о правѣ" говоритъ, что государственная форма это - буква, внѣшній механизмъ политической жизни, и что духъ, соотвѣтствующій идеѣ первоначальнаго договора, состоитъ въ томъ, чтобы со-

образовать съ этой идеей способъ управленія, приближая его къ чистой республикѣ.

Но не слѣдуетъ выводить отсюда, будто бы Кантъ такъ и ограничился въ данномъ случаѣ однимъ установленіемъ общей моральной цѣли, считая форму государственнаго устройства совершенно безразличной. Хотя и мимоходомъ, онъ все таки разъясняетъ, что и политическія формы имѣютъ свое значеніе, по степени соотвѣтствія идеальной цѣли. Но эта цѣль такъ высока, что передъ нею всѣ историческія формы кажутся несовершенными. Всѣ дѣйствительныя учрежденія, которыя подъ перомъ увлекающихся публицистовъ превращались часто въ идеальныя явленія жизни, не удовлетворяютъ Канта. Античныя республики онъ отвергаетъ; надъ англійскимъ парламентаризмомъ произноситъ осужденіе; представительныя монархіи вообще считаетъ простымъ прикрытіемъ произвола и деспотизма. Сочувственнаго отзыва онъ удостаиваетъ только нравственный принципъ Фридриха II, желавшаго быть "первымъ слугою своего государства", и политическій энтузіазмъ французовъ, проистекавшій изъ преклоненія предъ идеей права. Приближеніе къ идеальному государству онъ усматриваетъ скорѣе въ извѣстныхъ принципахъ и стремленіяхъ, въ духѣ правленія, чѣмъ въ какихъ либо опредѣленныхъ учрежденіяхъ. Не рѣшаясь сказать, что учрежденія не имѣютъ значенія, и даже прямо предостерегая противъ подобной мысли, Кантъ не развиваетъ, однако, подробнѣе своего взгляда на этотъ предметъ. И что самое главное, онъ даетъ самыя неопредѣленныя разъясненія относительно той идеальной формы, къ которой каждое дѣйствительное государство должно стремиться. Мы узнаемъ только, что эта форма должна осуществить свободу и равенство всѣхъ гражданъ и что она должна быть представительной системой народа. Въ какомъ видѣ можетъ быть организовано въ ней представительство, это остается неяснымъ. Повидимому Кантъ и не думалъ высказываться въ этомъ случаѣ болѣе опредѣленно: практическія подробности были для него столь же мало интересны, сколь несомнѣнна идеальная цѣль. При установленіи же этой цѣли онъ тѣмъ не менѣе могъ давать конкретныя опредѣленія, чѣмъ яснѣе выступалъ для него ея формальный характеръ.

Мы могли бы кратко формулировать отношеніе Канта къ разсматриваемому вопросу такимъ образомъ, что онъ занимаетъ срединное положеніе между отвлеченнымъ моралізмомъ и политическимъ

созерцаніемъ, настаивавшемъ на силѣ учрежденій. Отсюда его неопредѣленность и колебанія. Въ основѣ онъ все-таки болѣе моралистъ, чѣмъ политикъ. Становясь на высоту нравственной задачи человѣчества, онъ не отступаетъ и передъ тѣмъ, чтобы во всей политикѣ, и прежде всего въ самомъ существѣ политической власти, вскрыть глубокое внутреннее противорѣчіе. Власть необходима: это безспорно. Но организовать ее есть проблема величайшей трудности. Эта трудность состоитъ въ томъ, что власть должна быть справедлива и, однако, она должна принадлежать человѣку. Мы начинаемъ съ того, что человѣкъ долженъ имѣть надъ собой господина, и кончаемъ тѣмъ, что дѣлаемъ этимъ господиномъ человѣка же. Гдѣ взять его иначе? Можно дѣлать все, что угодно, и все-таки нельзя понять, какимъ образомъ установить такого главу общественной справедливости, который самъ по себѣ былъ бы справедливъ. Это - задача труднѣйшая изъ всѣхъ; можно даже сказать, что полное разрѣшеніе ея немыслимо: изъ того кривого дерева, изъ котораго сдѣланъ человѣкъ, нельзя смастерить ничего прямого. Природа возложила на насъ только приближеніе къ этой задачѣ. И здѣсь опять тотъ же результатъ, что въ морали: передъ человѣчествомъ стоятъ безконечныя перспективы, по сравненію съ которыми практика остается несовершенной. Власть и право суть необходимыя условія человѣческой культуры, но только условія и притомъ внѣшнія. Цѣль заключается не въ нихъ, и Кантъ готовъ даже сказать, что настоящая культура, долженствующая воспитать человѣка и гражданина, можетъ быть, еще и не началась какъ слѣдуетъ.

Глава XIII-ая.

РАЗВИТІЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ въ XIX ВѢКѢ.

БЕНТАМЪ. БЕНЖАМЕНЪ КОНСТАНЪ и ТОКВИЛЬ.

Идеалъ правового государства, утвержденный французской революціей, послужилъ въ XIX вѣкѣ предметомъ разнообразной критики: одни писатели стараются его усовершенствовать, другіе - отвергнуть, но всѣ отправляются отъ этого основного явленія мысли и жизни новаго времени. Мы должны теперь представить въ общемъ

очеркѣ эти различныя направленія политической философіи истекшаго столѣтія, поскольку они касаются разсматриваемаго нами идеала.

Я начну съ хатактеристики тѣхъ ученій, которыя, критикуя французскія идеи, старались ихъ исправить, ввести въ сочетаніе съ новыми понятіями и, такимъ образомъ, построить болѣе прочныя системы. Писатели этой группы въ сущности продолжаютъ предшествующее развитіе и какъ ни относятся они иногда критически къ идеямъ французской революціи, тѣмъ не менѣе они не отвергаютъ вполнѣ этихъ идей, а только стараются ихъ усовершенствовать. Такимъ образомъ, мы всюду видимъ выдающихся политическихъ мыслителей, закладывающихъ фундаментъ для новѣйшей теоріи правового государства. Въ Англіи эта роль принадлежитъ Бентаму, во Франціи - Венжамену Констану и Токвилю, въ Германіи - Гегелю и Лоренцу Штейну.

Бентамъ былъ однимъ изъ тѣхъ писателей, которые всего болѣе критиковали французскія идеи, чтобы затѣмъ повторить въ сущности все основное ихъ содержаніе. Критика Бентама была направлена противъ отвлеченнаго характера тѣхъ началъ, которыя провозглашены были французской революціей. Съ этой стороны онъ особенно горячо нападалъ на декларацію правъ, находя въ ней собраніе началъ, неприложимыхъ на практикѣ и способныхъ только породить анархію. Вмѣстѣ съ этимъ онъ отвергалъ и тѣ основныя политическія идеи, которыя пользовались такой славой въ XVIII вѣкѣ: и идею первобытнаго договора, и теорію народнаго суверенитета, и принципъ раздѣленія властей. Во вторую половину своей литературной дѣятельности Бентамъ измѣнилъ въ этомъ отношеніи свои взгляды и склонился къ демократическимъ воззрѣніямъ, весьма близкимъ къ существу французской доктрины. Но въ одномъ отношеніи онъ остался неизмѣннымъ: онъ всегда стоялъ за дѣятельное и прогрессивное развитіе законодательства. Отсюда объясняется, что въ болѣе раннюю пору своего писательства онъ нападалъ не только на "анархическіе софизмы" французской доктрины, но также и на софизмы консервативной партіи и въ частности на оптимистическій консерватизмъ знаменитыхъ въ то время "Комментаріевъ на законы Англіи" Блекстона, въ которыхъ умалялась реформирующая роль законодательной власти и существующее англійское право выдавалось за высшее проявленіе разума. Въ про-

тивоположность этому и въ связи съ традиціей, шедшей отъ Гоббса, Вентамъ подчеркивалъ значеніе суверенной верховной власти, которая, по его мнѣнію, не можетъ имѣть опредѣленныхъ границъ и въ своей дѣятельности должна руководиться только началомъ пользы. Эти положенія вслѣдъ за Бентамомъ усвоилъ Остинъ (Austin), положившій ихъ въ основу такъ называемой аналитической школы юриспруденціи, имѣющей значеніе въ Англіи и въ настоящее время.

Нападеніе Бентама на "Комментаріи" Блекстона имѣетъ еще и тотъ интересъ, что этимъ нападеніемъ наносился серьезный ударъ теоріи раздѣленія властей, въ которой Монтескье думалъ найти ключъ къ объясненію государственнаго строя Англіи. Блекстонъ слѣдовалъ въ этомъ отношеніи теоріи французскаго писателя и вмѣстѣ съ нимъ видѣлъ въ англійской конституціи высшій идеалъ государственнаго устройства. Въ противоположность этому Вентамъ доказывалъ, что на самомъ дѣлѣ въ Англіи отдѣльныя власти и отдѣльныя части государственнаго устройства находятся во взаимной зависимости и что этимъ именно и объясняется систематическій и непрерывный ходъ. Несомнѣнно онъ затрагивалъ здѣсь самое слабое мѣсто въ теоріи Монтескье. Еще важнѣе, можетъ быть, чѣмъ это критическое указаніе, было отрицательное отношеніе Бентама къ тому направленію мысли, которое, восхищенное успѣхами, достигнутыми Англіей, считало ея тогдашнее устройство за предѣлъ совершенства. Во Франціи этотъ взглядъ находилъ противовѣсъ въ ученіи Руссо. Въ Англіи онъ нашелъ горячаго противника въ лицѣ Вентама.

То же отношеніе къ законодательнымъ преобразованіямъ, которое сдѣлало Вентама противникомъ Блекстона, привело его затѣмъ къ демократическимъ идеямъ, такъ какъ постепенно онъ пришелъ къ убѣжденію, что только при демократическомъ устройствѣ государства можно расчитывать на успѣшный ходъ реформъ. Ставъ на эту точку зрѣнія, Вентамъ развилъ послѣдовательную программу либеральной демократіи, основанной на началѣ "всеобщей, тайной, равной и ежегодной подачѣ голосовъ". Высшимъ философскимъ началомъ этой программы было "наибольшее счастье наибольшаго количества людей", а высшимъ политическимъ принципомъ - понятіе народнаго суверенитета. Расширеніе избирательнаго права представлялось Вентаму самымъ вѣрнымъ средствомъ къ практическому осуществленію этого принципа. Съ этимъ демократическимъ идеаломъ

онъ связывалъ представленіе о неприкосновенности личной свободы и частной дѣятельности гражданъ. Настаивая на реформахъ существующихъ законовъ съ цѣлью приблизить ихъ къ идеалу всеобщаго счастья, онъ требовалъ, чтобы эти реформы не касались частной сферы и свободы самоопредѣленія. Вмѣстѣ съ Адамомъ Смитомъ, требовавшимъ свободы для экономической области, Бентамъ утвердилъ въ Англіи доктрину государственнаго невмѣшательства, которая около ста лѣтъ являлась опредѣляющей для англійскихъ либераловъ. Но и вообще вся его демократическая программа съ ея прямыми и ясными лозунгами имѣла огромный успѣхъ. Она формулировала тѣ начала, которыя въ теченіе почти всего XIX вѣка опредѣляли въ Англіи идеалъ правового государства.

Во Франціи эта роль выпала на долю Бенжамена Констана, который считается основателемъ французскаго либерализма XIX вѣка и первымъ выдающимся систематикомъ конституціоннаго права. Въ этомъ отношеніи онъ имѣлъ большое значеніе и для науки и для практики и за предѣлами Франціи. По блеску своего стиля и по таланту изложенія Бенжаменъ Констанъ значительно уступаетъ своимъ великимъ предшественникамъ XVIII столѣтія; но онъ превосходитъ ихъ систематичностью и законченностью своихъ взглядовъ. Онъ не былъ призванъ, подобно Монтескье или Руссо, стать глашатаемъ новыхъ принциповъ, которые должны были преобразить существующія отношенія; но зато какъ нельзя болѣе онъ былъ способенъ подвести итоги предшествующему развитію и извлечь изъ него поучительныя для будущаго заключенія. Его постояннымъ стремленіемъ было выяснить не какія либо новыя и неизвѣданныя формы, а нѣкоторыя элементарныя условія для прочнаго соотношенія общественныхъ силъ, сдерживаемыхъ духомъ умѣренности и взаимнаго признанія. При этомъ онъ думалъ, что самымъ вѣрнымъ основаніемъ для прочнаго общественнаго порядка является свобода. Подъ конецъ своей жизни въ предисловіи къ своимъ "Melanges de Litterature et de Politique" (1859 г.) онъ самъ слѣдующимъ образомъ опредѣлялъ основную задачу своей дѣятельности: "въ продолженіе сорока лѣтъ я защищалъ одинъ и тотъ же принципъ - свободу во всемъ: въ религіи, философіи, въ литературѣ, въ промышленности, въ политикѣ, разумѣя подъ свободой торжество личности надъ властью, желающею управлять посредствомъ насилія, и надъ массами, предъявляющими со стороны большинства право подчиненія

себѣ меньшинства."

О томъ, какимъ образомъ Бенжаменъ Констанъ прилагалъ свой принципъ къ обсужденію основныхъ политическихъ вопросовъ, лучше всего можно судить изъ его отношенія къ доктринѣ французской революціи. Въ напечатанныхъ имъ въ 1815 году "Началахъ Политики" онъ объявляетъ принципъ народнаго суверенитета единственнымъ законнымъ основаніемъ государства. Внѣ этого можетъ быть только власть, основанная на силѣ и потому незаконная. Въ этомъ отношеніи Бенжаменъ Констанъ вполнѣ сходится съ Руссо. Однако, идеи Руссо, по его мнѣнію, требуютъ поправки: онъ считаетъ необходимымъ признать, что личныя права остаются неприкосновенными для верховной власти, какъ бы ни была она устроена. Руссо считалъ возможнымъ разрѣшить задачу справедливаго устройства, обезпечивъ для всѣхъ гражданъ участіе въ верховной власти. При такомъ устройствѣ онъ требовалъ полнаго отчужденія всѣхъ личныхъ правъ государству. Бенжаменъ Констанъ находитъ, что неограниченная верховная власть, кому бы она ни принадлежала, является деспотизмомъ. Противъ неограниченности народнаго верховенства онъ возражаетъ во имя свободы личности.

Значеніе этого возраженія уяснится намъ еще болѣе, если мы обратимъ вниманіе на то, что Бенжаменъ Констанъ вноситъ поправку и въ самое понятіе Руссо о свободѣ. Въ своей знаменитой рѣчи "О свободѣ древнихъ по сравненію со свободой новыхъ" (1819 г.) Бенжаменъ Констанъ развиваетъ ту мысль, что Руссо и его послѣдователи поняли свободу узко и односторонне. Они слѣдовали въ этомъ отношеніи идеаламъ древнихъ, которые не знали индивидуальныхъ цѣлей и довольствовались свободой, выражающейся въ правахъ политическихъ, т.е. въ правахъ участія въ управленіи государствомъ. У новыхъ народовъ, напротивъ, первою потребностью является личная независимость. Политическая свобода служитъ гарантіей личной свободы, но она не можетъ ее замѣнить. Эти опредѣленія Бенжамена Констана стали прочнымъ достояніемъ политической науки и сохраняютъ значеніе до нашихъ дней.

Ставъ на точку зрѣнія неприкосновенности личной свободы, Бенжаменъ Констанъ вмѣстѣ съ тѣмъ хорошо сознавалъ - и въ этомъ новая заслуга его сравнительно съ воззрѣніями XVIII вѣка - что недостаточно провозгласить личныя права: ихъ надо

Представительство
Раздѣл. властей
Обществ. мнѣніе
} гарантіи личн. п-ами.

обезпечить прочными гарантіями. При построеніи теоріи правового государства онъ постоянно возвращается къ этой мысли, стараясь указать искомое обезпеченіе и въ представительныхъ учрежденіяхъ, и въ раздѣленіи властей, и въ развитіи общественнаго мнѣнія.

Что касается самаго построенія констутуціоннаго права, то въ этомъ отношеніи Бенжаменъ Констанъ слѣдуетъ по пути, указанному Монтескье. Онъ не пытается самъ придумать образцовую и еще неизвѣданную конституцію, а отправляется отъ опыта, пройденнаго Англіей. "Если я часто восхищался формой англійскаго правленія - писалъ онъ о себѣ - если желалъ, чтобы французская монархія возвышалась на тѣхъ же самыхъ основахъ, то это происходило отъ того, что полуторавѣковой опытъ, имѣвшій въ результатѣ своемъ благоденствіе, получилъ большое значеніе въ моихъ глазахъ. Я рекомендовалъ не рабское подражаніе, но глубокое изученіе англійской конституціи и приложеніе ея у насъ во всемъ томъ, что можетъ подходить къ намъ." Такимъ образомъ, Бенжаменъ Констанъ, въ юности бывшій сторонникомъ республики III года, сдѣлался теоретикомъ конституціонной монархіи, въ которой онъ, на основаніи примѣра Англіи, сталъ видѣть лучшую форму охраны свободы.

Что касается подробностей его теоріи конституціонализма, то здѣсь прежде всего необходимо указать, что подобно Монтескье, и онъ видѣлъ основную гарантію свободы въ раздѣленіи властей; но онъ насчитывалъ не три власти, а пять, такъ какъ законодательная власть въ его теоріи дѣлится на двѣ власти: власть, представляющую постоянство и воплощающуюся въ наслѣдственной палатѣ и власть, представляющую общественное мнѣніе въ палатѣ избираемой; затѣмъ, какъ у Монтескье, слѣдовали власти исполнительная и судебная, а надъ всѣми ними Бенжаменъ ставилъ еще королевскую власть, приводящую ихъ въ соглашеніе въ случаяхъ временныхъ столкновеній. Нельзя сказать, чтобы это пятичленное дѣленіе было болѣе удачно, чѣмъ дѣленіе Монтескье, и значеніе этого своеобразнаго повторенія теоріи, уже ранѣе извѣстной, заключалось не въ томъ видоизмѣненіи, которое вносилъ въ нее Бенжаменъ Констанъ, а въ томъ особомъ положеніи, которое въ связи съ этой теоріей онъ отводилъ въ конституціонномъ государствѣ монарху. Власть монархическая (pouvoir royal) представлялась

ему, какъ "нейтральная, возвышающаяся надъ различіемъ интересовъ и мнѣній, царящая надъ человѣческими волненіями" и приводящая всѣ остальныя власти къ согласію и примиренію. Съ этимъ представленіемъ о нейтральномъ положеніи королевской власти Венжаменъ Констанъ связывалъ ученіе объ отвѣтственности министровъ. Это была одна изъ самыхъ существенныхъ его заслугъ въ истолкованіи англійской конституціи. Лабуле, одинъ изъ наиболѣе выдающихся послѣдователей Венжамена Констана во второй половинѣ XIX вѣка, говоритъ, что онъ внесъ этотъ принципъ - нейтралитета королевской власти и отвѣтственности министровъ - во Францію. Но можно прибавить, что онъ былъ однимъ изъ тѣхъ, которые всего болѣе способствовали утвержденію этого принципа и вообще на континентѣ Европы. Впослѣдствіи Тьеръ думалъ найти краткое формулированіе этого отношенія въ положеніи, которое стало знаменитымъ: "le roi regne et ne gouverne pas" (король царствуетъ и не управляетъ). Это положеніе едва ли покрываетъ мысль Венжамена Констана, который возвышая монарха надъ сферой подчиненнаго управленія, приписывалъ ему дѣятельную роль въ примиреніи конфликтовъ, вытекающую изъ необходимости соглашенія раздѣльно дѣйствующихъ властей. Въ этомъ стремленіи найти органъ для соглашенія отдѣльныхъ властей сказывается вѣрная мысль, вытекшая изъ правильнаго пониманія недостатковъ теоріи Монтескье. Венжаменъ Констанъ не освѣтилъ этого вопроса до конца, но онъ понялъ во всякомъ случаѣ потребность приведенія властей къ единству.

На вопросѣ объ отвѣтственности министровъ Венжаменъ Констанъ останавливается съ большой обстоятельностью. Въ этомъ отношеніи онъ также понялъ то, - что было неясно для Монтескье, - что однимъ изъ самыхъ существенныхъ преимуществъ англійской конституціи является принципъ парламентской отвѣтственности, при которой министры приводятся въ ближайшую зависимость отъ законодательныхъ собраній и несутъ послѣдствія не только своихъ правонарушеній, но и политическихъ ошибокъ, лишающихъ ихъ довѣрія народныхъ представителей. При этомъ онъ указывалъ на важныя преимущества, связанныя съ тѣмъ, чтобы министры выходили изъ среды представительства. Принципъ парламентаризма находитъ въ Венжаменѣ Констанѣ яснаго своего выразителя. Это было той системой управленія, которой онъ желалъ

для Франціи.

Усвоеніе принципа двухъ палатъ (съ признаніемъ порядка наслѣдственной пэріи) и начала ограниченнаго избирательнаго права довершаетъ вѣрность Бенжамена Констана основамъ англійской конституціи. Въ нѣкоторыхъ подробностяхъ онъ впослѣдствіи измѣнилъ свои взгляды, какъ напр. въ вопросѣ о возможности повсюду утвердить наслѣдственную пэрію. Но въ общемъ онъ остался вѣренъ ранѣе усвоеннымъ началамъ. Если прибавить къ этому, что согласно своему основному убѣжденію, онъ давалъ въ своей теоріи значительное мѣсто ученію о личныхъ правахъ, и что онъ отстаивалъ начало мѣстнаго самоуправленія, въ ущербъ мертвящей централизаціи, мы получимъ полное представленіе о томъ идеалѣ, который предносился Бенжамену Констану. Это былъ идеалъ конституціонной монархіи, основанный на началахъ англійской конституціи. Въ первой половинѣ XIX вѣка эти начала, уже осуществленныя въ Англіи, еще только усваивались Европой, и ученіе Бенжамена Констана пришлось какъ нельзя болѣе по духу времени. Напротивъ, тѣ демократическіе взгляды, которые развивалъ Бентамъ и въ которыхъ выражалось недовольство тогдашними формами англійской конституціи, въ то время на континентѣ Европы еще не могли имѣть успѣха.

Въ предисловіи къ собранію сочиненій Бенжамена Констана, изданныхъ въ 1861 г. подъ заглавіемъ "Курсъ конституціонной политики" (Cours de la politique constitutionelle) Лабуле говоритъ, что для этихъ сочиненій "условія времени не имѣютъ значенія". Теперь, когда прошло около полувѣка съ тѣхъ поръ какъ были написаны эти слова, намъ яснѣе видно, для какихъ элементовъ въ ученіи Бенжамена Констана, время дѣйствительно не имѣло значенія и для какихъ оно оказалось разрушительнымъ, унеся ихъ съ собою въ область исторіи. Послѣ того какъ и истолкованіе англійской конституціи сдѣлало новые и значительные успѣхи и сама англійская конституція пережила новый рядъ знаменательныхъ измѣненій, теорія Бенжамена Констана уже не представляется намъ такой незыблемой. Но въ одномъ отношеніи и теперь приходится сказать, что Лабуле былъ правъ, поскольку онъ имѣлъ въ виду въ сочиненіяхъ Бенжамена Констана "защиту не политическихъ формъ, всегда подверженныхъ разрушенію, но незыблемыхъ принциповъ свободы и справедливости." Ставя въ свободномъ

государствѣ во главу угла принципъ личности и ограничивая имъ начало народнаго суверенитета, онъ высказалъ взглядъ, которому суждено было играть огромную роль въ политической мысли послѣдующаго времени. Послѣ него этотъ взглядъ съ новымъ обоснованіемъ - при помощи опыта сѣверо-американской республики - повторилъ Токвиль. Отъ Токвиля его заимствовалъ Джонъ Стюартъ Милль, который считалъ идею объ ограниченіи народнаго суверенитета принципомъ личности самой существенной поправкой къ теоріи Бентама. Въ наши дни, вслѣдъ за цѣлымъ рядомъ болѣе раннихъ писателей XIX вѣка ту же мысль о правахъ личности повторяютъ столь различные по направленію представители государственной науки, какъ Еллинекъ, Эсменъ и Дюги. Въ особенности интересно, можетъ быть, признаніе Дюги, строящаго свою систему не на принципѣ личности, а на понятіи солидарности и утверждающаго однако, что "если выборные парламенты были противопоставлены деспотизму королей, то теперь слѣдуетъ защищать неприкосновенное право личности противъ грознаго деспотизма парламентовъ." Мы узнаемъ тутъ старую мысль Бенжамена Констана. Конечно, въ наше время, вся конструкція отношеній между личностью и государствомъ, какъ мы увидимъ далѣе, формулируется иначе, но основная мысль остается таже. И можемъ ли мы сказать, что эта мысль когда-либо устарѣетъ, пока сохраняется противоположность между личностью и обществомъ?

Наряду съ Бенжаменомъ Констаномъ, изъ числа другихъ французскихъ писателей первой половины XIX вѣка необходимо выдвинуть Токвиля. Если Бенжаменъ Констанъ исходитъ въ своихъ заключеніяхъ изъ основъ англійской конституціи и продолжаетъ традицію, шедшую отъ Монтескье, то у Токвиля мы видимъ новую попытку поставить демократическую проблему въ связи съ изученіемъ строя сѣверо-американской республики. Но точно также, какъ Бенжаменъ Констанъ, онъ исходитъ изъ опыта дѣйствительности. Не предлагая новыхъ началъ, онъ анализируетъ настоящее и прошлое, чтобы отсюда вывести поученіе для будущаго. Въ соотвѣтствіи съ этимъ и демократическая проблема ставится у него на практическую почву. Онъ не скрываетъ слабыхъ сторонъ демократическаго устройства, о которыхъ знаетъ изъ жизни; но онъ знаетъ также, что утвержденіе демократіи есть неизбѣжная не -

обходимость. Онъ ясно видѣлъ, что Европа идетъ къ этому и хотѣлъ указать опасности, связанныя съ демократіей, для того, чтобы ихъ предотвратить или ослабить. Въ этомъ отношеніи его сочиненіе "О демократіи въ Америкѣ" и до сихъ поръ сохраняетъ свое значеніе. Болѣе поздній и также замѣчательный въ своемъ родѣ анализъ Брайса, при видимомъ разногласіи съ нѣкоторыми выводами Токвиля, въ сущности подтверждаетъ его общія заключенія.

О томъ, какъ смотрѣлъ Токвиль на демократію, лучше всего можно судить изъ слѣдующихъ словъ его введенія: "великая демократическая революція совершается среди насъ; всѣ ее видятъ, но не всѣ судятъ о ней одинаково. Одни разсматриваютъ ее, какъ нѣчто новое и, принимая ее за случайность, надѣются, что могутъ еще ее остановить; тогда какъ другіе считаютъ ее непреодолимой, потому что она кажется имъ фактомъ самымъ непрерывнымъ, самымъ древнимъ и самымъ постояннымъ, который извѣстенъ въ исторіи." Становясь на сторону второго взгляда, Токвиль заключаетъ, что въ соотвѣтствіи съ этимъ должна создаться новая политическая наука, которая могла бы направить демократію на надлежащіе пути: "il faut une science politique nouvelle a un monde tout nouveau". Много разъ потомъ обсуждалась демократическая проблема во французской политической наукѣ, но всѣ эти обсужденія только укрѣпляли положеніе Токвиля о неизбѣжности демократическихъ реформъ, пока, наконецъ, они не сдѣлали его безспорнымъ и общепринятымъ. Надо удивляться проницательности, съ которой Токвиль поставилъ вопросъ о демократіи. До него, какъ замѣчаетъ Анри Мишель, демократія была для однихъ "идеаломъ", "блестящей мечтой", осуществленіе которой казалось легкимъ, для другихъ синонимомъ "переворота, анархіи, грабежей, убійствъ." Токвиль хочетъ уменьшить страхи однихъ и пылкость другихъ; онъ беретъ демократію, какъ фактъ и изучаетъ ее, какъ фактъ, въ ея подробностяхъ и условіяхъ. Такая постановка вопроса сама по себѣ была уже огромной заслугой. По сравненію съ знаменитой демократической доктриной XVIII вѣка, изложенной въ "Общественномъ договорѣ" Руссо, ученіе Токвиля дѣлаетъ шагъ впередъ въ томъ смыслѣ, что въ немъ расчленяются понятія, которыя у Руссо разсматривались, какъ совпадающія и однозначущія. Утвердивъ народный суверенитетъ, по мнѣнію Руссо, мы утвер-

ждаемъ этимъ самымъ равенство и свободу, обезпечиваемъ неизмѣнную справедливость. Токвиль находитъ, что между этими понятіями нѣтъ такой необходимой гармоніи. "Если вы вѣрите, что человѣкъ, облеченный неограниченной властью, можетъ употреблять эту власть во вредъ своимъ противникамъ, отчего же вы не хотите допустить, что также можетъ поступить и большинство? Развѣ люди, соединяясь вмѣстѣ, измѣняютъ свои характеры?" Въ противоположность ученію о естественномъ совпаденіи интересовъ личности съ интересами большинства, - точка зрѣнія, на которой стояли и Руссо, и Бентамъ, - Токвиль говоритъ о возможной "тиранніи большинства" и о необходимости оградить противъ нея права личности. Съ другой стороны, онъ не находитъ также гармоніи между понятіями равенства и свободы: они не только не совпадаютъ между собою, но иногда противорѣчатъ другъ другу, какъ напр., въ томъ случаѣ, когда страсть къ равенству, пробуждающаяся въ народѣ, заставляетъ его забывать о свободѣ. Но одного равенства, думаетъ Токвиль, еще не достаточно для утвержденія нормальнаго политическаго быта; равенство можетъ быть и въ рабствѣ, оно можетъ сочетаться съ чрезмѣрнымъ усиленіемъ государственной власти и съ подавленіемъ личности. Естественнымъ средствомъ противъ этого является свобода. Такимъ образомъ, основная задача, которую предстоитъ разрѣшить будущему, по мнѣнію Токвиля, заключается въ томъ, чтобы сочетать демократію со свободой и обезпечить безпрепятственное развитіе личности при господствѣ демократическихъ учрежденій.

Свои общія положенія Токвиль подкрѣпляетъ блестящимъ анализомъ формъ сѣверо-американскаго устройства. Въ американской жизни онъ находилъ извѣстныя благопріятныя условія, охраняющія свободу, какъ напр., развитіе мѣстныхъ общественныхъ учрежденій, способствующихъ демократизаціи, и независимое положеніе суда. Но здѣсь же онъ убѣдился и въ возможности тѣхъ опасностей которыя связаны съ естественнымъ развитіемъ демократіи.

Политическое ученіе Токвиля выдвинуло цѣлый рядъ новыхъ вопросовъ высокой важности. Подобно тому, какъ отъ Бенжамена Констана идетъ школа французскаго либерализма, Токвиль полагаетъ начало демократическому теченію политической мысли. Эти два теченія лишь значительно позднѣе, во второй половинѣ XIX вѣка

Констанъ либералъ, Токвиль - демократъ

сливаются вмѣстѣ, какъ напр. у Прево-Парадоля.

Глава XIV-ая.

Германія XIX в.

ГЕГЕЛЬ. ЛОРЕНЦЪ ШТЕЙНЪ.

Въ развитіи идеала правового государства философія Гегеля имѣетъ то значеніе, что она доводитъ этотъ идеалъ до его кульминаціоннаго пункта: правовое государство объявляется у него божественнымъ, приводящимъ человѣческое развитіе къ его нравственному завершенію.

Какъ очень многіе изъ его современниковъ, Гегель воспринялъ политическое крещеніе отъ французской революціонной философіи. Первыя увлеченія его юности были отданы идеямъ революціонной свободы; это было самое яркое впечатлѣніе времени, дѣйствовавшее съ неотразимой силой на молодые умы. Но по мѣрѣ того, какъ отъ впечатлѣній онъ переходитъ къ размышленіямъ и заключеніямъ, мы замѣчаемъ въ его формулахъ очевидное вліяніе Канта. Мораль категорическаго императива, требовавшая безусловнаго уваженія къ личности и провозглашавшая своей основой автономію воли, увлекала въ то время умы не менѣе, чѣмъ французская революція. Она подчеркивала и углубляла тѣ освобождающія тенденціи, которыя шли изъ Франціи. Крупнѣйшее явленіе мысли и крупнѣйшее событіе жизни сливались для многихъ въ нѣкоторый общій переворотъ, знаменующій приближеніе грядущаго царства свободы. Для нѣмецкихъ писателей, жившихъ по преимуществу въ мірѣ мысли, этотъ переворотъ былъ особенно дорогъ, какъ новое торжество духа, утверждающаго свою свободу. Имъ грезилось близкое наступленіе полнаго освобожденія мысли отъ всего внѣшняго, что ее связываетъ. Мечты о политической свободѣ присоединялись сюда въ качествѣ необходимаго слѣдствія, о которомъ думали, впрочемъ, съ большой неопредѣленностью. Главное значеніе придавали могущественному движенію идей; сравнительно съ этимъ, практическія задачи представлялись вторичными и производными. Подобное настроеніе переживалось въ то время многими выдающимися мыслителями Германіи. Изъ крупныхъ философовъ здѣсь можно назвать

Вместо дуализма - монизм.

Фихте и Шеллинга, и у насъ есть прямое свидѣтельство, что чрезъ это настроеніе прошелъ также и Гегель. Гегель навсегда остался вѣренъ принципу свободы и духу Кантовой морали. Но съ другой стороны, съ самыхъ раннихъ поръ у него замѣчается извѣстная неудовлетворенность началами Канта и стремленіе перейти къ болѣе широкой точкѣ зрѣнія. Его не удовлетворялъ отвлеченный характеръ морали Канта, ея оторванность отъ дѣйствительной жизни. Уже въ ранніе годы Гегель склоненъ былъ искать въ дѣйствительности идеальныхъ началъ, находить въ реальныхъ формахъ опоры для признанія идеала. Впослѣдствіи эта особенность Гегеля была подчеркнута его общимъ философскимъ міросозерцаніемъ, высшимъ принципомъ котораго было представленіе о единомъ саморазвивающемся міровомъ началѣ. Согласно съ этимъ принципомъ двойственность природы и духа, свободы и необходимости устраняется, и на мѣсто прежняго дуализма, свойственнаго философіи Канта, ставится монистическое созерцаніе. Когда Гегель болѣе рѣшительно склонился къ метафизическому монизму, онъ долженъ былъ и въ этикѣ продолжить эту монистическую тенденцію и въ соотвѣтствіи съ нею произвесть дальнѣйшее сліяніе идеала съ дѣйствительностью, нормы съ процессомъ ея осуществленія. Если абсолютно-сущее включаетъ въ себѣ частное и особенное и сливается съ процессомъ мірового развитія, то, слѣдовательно, нѣтъ основаній къ рѣзкому противопоставленію идеальныхъ началъ дѣйствительнымъ явленіямъ. Напротивъ, въ постоянномъ осуществленіи, въ непосредственной дѣйствительности идеала проявляется его подлинная сила. Отсюда мы познаемъ и его значеніе, и его сущность.

Любопытно видѣть, какъ съ этой новой точки зрѣнія Гегель критикуетъ Канта. Самый главный упрекъ, который онъ дѣлаетъ теперь субъективному идеализму, состоитъ въ томъ, что въ этой системѣ существуетъ разрывъ между внутреннимъ и внѣшнимъ, между духомъ и природой. Примиреніе необходимости и свободы здѣсь только видимое; противорѣчіе между ними не устраняется, а лишь относится въ безконечность. Внутреннее сознаніе объявляется независимымъ отъ міра, но вмѣстѣ съ этимъ оно становится и безсильнымъ. Отсюда проистекаетъ, что и нравственный законъ получаетъ въ этой философіи характеръ абстрактной нормы, лишенной содержанія и власти надъ дѣйствительностью. Понятно, какъ эта сторона Кантовой морали должна была отталкивать Геге-

ля. Онъ вѣдь ничего не желалъ такъ страстно, какъ найти для философіи точку приложенія въ мірѣ и сдѣлать изъ нея могущественную и дѣятельную силу, черезъ которую человѣкъ становится сознательнымъ органомъ абсолютной необходимости. Вотъ почему онъ нападаетъ съ такой силой на мораль категорическаго императива, которая кажется ему пустой декламаціей. Она даетъ одни формальныя опредѣленія и въ сущности оставляетъ человѣка безъ руководства.

Основная идея, въ которой нашелъ свое выраженіе философскій монизмъ Гегеля, постепенно раскрывалась для него, какъ идея духа, включающаго въ себѣ различія и развивающаго ихъ какъ свои опредѣленія. Послѣдовательное развитіе мысли окончательно утвердило Гегеля въ этой идеѣ. Въ "Феноменологіи духа" она высказывается, какъ начало и конецъ всякаго истиннаго познанія. Все зависитъ отъ того, говоритъ здѣсь философъ, чтобы понимать истину не только какъ субстанцію, но и какъ субъектъ. Это утвержденіе означаетъ, что философія должна исходить не отъ первоначальнаго или непосредственнаго единства, разъ навсегда опредѣленнаго въ своемъ абсолютномъ совершенствѣ, а отъ живой субстанціи, заключающей въ себѣ начало отрицанія и движенія и достигающей своей полноты чрезъ дѣятельный процессъ самоосуществленія. Абсолютное по существу своему есть результатъ: только въ концѣ оно становится тѣмъ, чѣмъ оно является въ дѣйствительности. Въ немъ заключена вся серьезность и тягость, все терпѣніе и трудъ отрицанія. Это не покоящееся и неизмѣнное бытіе, а процессъ самоуглубленія и самоосуществленія. Иначе говоря, это - духъ, начало жизни и сознанія, самопостиженія и самораскрытія. Подчеркивая духовный и сознательный характеръ абсолютнаго, онъ видитъ въ этомъ опору всей своей мысли - преобразовать философію на началахъ строгой научности. Духъ, который сознаетъ себя развивающимся въ качествѣ духа, предполагаетъ науку, какъ свое существо, какъ то царство, которое онъ создаетъ по самой природѣ. Это убѣжденіе заставляетъ Гегеля энергически отвергнуть философію экстаза и воодушевленія, которую проповѣдовали Шеллингъ и романтики. Они презрительно относятся къ опредѣленности и намѣренно удаляются отъ логической необходимости, но при этомъ впадаютъ въ случайность и произвольность личнаго мнѣнія. Отрицая логическое познаніе, они ду-

мают, что Богъ посылаетъ имъ мудрость во снѣ, и дѣйствительно то, что они получаютъ такимъ образомъ, есть не болѣе, какъ сновидѣнія. Въ отличіе отъ этого, Гегель принимаетъ логику за единственный вѣрный путь къ философскому познанію. Болѣе того: онъ видитъ въ ней самое существо абсолютнаго духа, проявляющаго себя въ мірѣ съ тою же самой необходимостью, которую человѣкъ открываетъ въ своемъ логическомъ мышленіи.

Понятно, какая увлекательная перспектива открывалась для философіи, принявшей эти основныя положенія. Духъ, объемлющій въ себѣ величайшія противорѣчія міра и приводящій ихъ къ высшей гармоніи, духъ, раскрывающій себя въ человѣческомъ сознаніи въ видѣ ясной логической системы - эта концепція обѣщала для философіи разрѣшеніе всѣхъ ея затрудненій и задачъ. Скрытое существо вселенной - думаетъ Гегель - не имѣетъ такой силы, которая могла бы противостоять мужественнымъ усиліямъ познанія; оно должно раскрыться для мысли и обнаружить предъ ней свое богатство и свою глубину. Не оставалось болѣе тайнъ, недоступныхъ для философіи: начало и конецъ, прошлое и будущее, все становилось яснымъ и опредѣленнымъ. Казалось, философія нашла, наконецъ, ключъ къ познанію истины.

Но въ чемъ же заключался этотъ драгоцѣнный ключъ? Какимъ образомъ предположеніе о всеобъемлющемъ единствѣ духа превращалось въ систему, раскрывающую богатство и глубину вселенной? Отвѣтомъ на это служитъ Гегелева діалектика. По собственному выраженію философа, діалектическій принципъ есть принципъ всякаго движенія, всякой дѣятельности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всякаго научнаго познанія. Діалектика, это - душа Гегелевой системы, ея сила и гордость. Постараемся же понять ея сущность и основныя особенности.

Разъясненіе діалектическаго принципа лучше всего начать съ той его стороны, которая представляется наиболѣе пріемлемой и доступной. Я имѣю въ виду значеніе діалектики, какъ естественнаго процесса мысли, переходящей въ своемъ развитіи отъ абстрактныхъ и односторонніхъ опредѣленій къ конкретнымъ и цѣлостнымъ. Неопытное мышленіе, которому слѣдуетъ въ этомъ отношеніи несовершенная метафизика, склонно принимать отвлеченныя опредѣленія за выраженіе самой сущности вещей, тогда какъ они представляютъ собою лишь результатъ дѣятельности разума. Логи-

Анализ - противоположность

ческая мысль въ своемъ стремленіи къ познанію разлагаетъ конкретную и сложную дѣйствительность на отдѣльныя стороны, чтобы подвергнуть ихъ своему анализу. Подобное разложеніе есть настоятельная потребность мысли, которая безъ этого не могла бы идти далѣе. Но это лишь первый шагъ, за которымъ долженъ слѣдовать процессъ возвращенія къ конкретному. Путь для этого указывается самой природой отвлеченныхъ опредѣленій. Каждое изъ нихъ представляя собою обособленную часть высшаго цѣлаго, носитъ слѣды тѣхъ связей, того единства, къ которому оно принадлежало. Вотъ почему оно само собою указываетъ на необходимость перехода къ другому опредѣленію, отрицающему его исключительность и односторонность. Стоитъ только провести его до конца, до крайнихъ послѣдствій, и оно приходитъ къ своему отрицанію, обнаруживая этимъ истину противоположнаго опредѣленія и необходимость своего восполненія. На этомъ основывается естественный процессъ мысли, восходящій отъ одного опредѣленія къ другому, отъ абстрактныхъ и скудныхъ формулъ къ болѣе широкимъ и полнымъ. Истину нельзя уловить сразу въ какомъ либо одномъ сужденіи; требуется сложная и послѣдовательная работа мысли, приводящей отдѣльныя звенья къ высшему единству. Изъ отвлеченныхъ опредѣленій, изъ несогласимыхъ въ виду противорѣчій возникаютъ высшія сочетанія, соотвѣтствующія органической полнотѣ опредѣляемыхъ понятій. Діалектическая философія учитъ, что въ этомъ движеніи мысли отрицаніе имѣетъ такое же значеніе, какъ и утвержденіе, поскольку оно указываетъ на односторонность утвержденія и требуетъ его восполненія. Въ этомъ именно заключается особенность и тайна діалектическаго принципа. Разсудочная мысль упорно держится за добытыя опредѣленія, она фиксируетъ ихъ, придаетъ имъ исключительное значеніе. Ей представляется, что въ каждомъ данномъ опредѣленіи истина или схвачена вполнѣ или совершенно отсутствуетъ. Діалектическая философія указываетъ, напротивъ, на необходимость движенія и перехода, разрушающихъ замкнутость отвлеченныхъ понятій. Въ отрицаніи она видитъ принципъ движенія мысли и привѣтствуетъ противоположность сужденій, какъ залогъ конкретной полноты отыскиваемыхъ опредѣленій.

Я говорю объ этой сторонѣ Гегелевой діалектики какъ о цѣнной и наиболѣе пріемлемой. Мы слишкомъ привыкли теперь къ мысли о недостаточности отвлеченныхъ опредѣленій, чтобы по достоинству

оцѣнить эту заслугу, но значеніе ея было огромное и безспорное. Гегель нанесъ рѣшительный ударъ пріемамъ разсудочной метафизики, создавшей рѣзкія границы между явленіями, уничтожившей живое единство міра и населившей его обособленными и замкнутыми понятіями. То, чего требовала діалектическая философія, и теперь еще не можетъ считаться вполнѣ усвоеннымъ въ наукѣ: тамъ и здѣсь попрежнему встрѣчаются слѣды застарѣлой привычки мысли принимать абстракціи за дѣйствительность и превращать незамѣтные переходы въ рѣзкія границы.

Но для Гегеля только-что изложенная сторона діалектики была лишь однимъ изъ положеній системы, имѣвшей гораздо болѣе всеобъемлющее значеніе. Субъективное движеніе мысли, связь отдѣльныхъ моментовъ, переходъ отъ опредѣленія къ опредѣленію, все это было для него только отраженіемъ объективнаго процесса, совершающагося въ вещахъ. За единствомъ мысли, примиряющей въ себѣ противоположныя начала, онъ прозрѣвалъ единство міра, величайшія противорѣчія котораго одушевлены единой творческой силой абсолютнаго. Вся его философія проникнута этимъ пантеистическимъ чувствомъ.

Wie alles sich zum Ganzen webt!
Eins in dem andern wirkt und lebt!

Въ этомъ отношеніи нѣтъ болѣе характернаго мѣста Гегелевой логики, какъ то, гдѣ говорится, что содержаніемъ ея является изображеніе Бога, какимъ онъ былъ въ своемъ вѣчномъ существѣ до сотворенія природы и конечнаго человѣческаго духа. Это - царство истины, какою оно представляется безъ покрововъ, an und für sich.

Это пантеистическое значеніе логики придаетъ діалектическому принципу совершенно особенный и своеобразный смыслъ. Поскольку діалектика относится къ процессу субъективнаго познанія, она можетъ быть признаваема съ самыхъ различныхъ точекъ зрѣнія. Но какъ только мы проникаемъ далѣе, къ ея болѣе глубокимъ основаніямъ, мы встрѣчаемся съ такими предположеніями, которыя составляютъ исключительную принадлежность строго опредѣленнаго направленія.

Прежде всего, пантеистическое значеніе діалектики предполагаетъ тождество познанія и бытія, логики и метафизики. Это

былъ именно тотъ пунктъ, въ которомъ Гегель давно уже отмѣтилъ отличіе свое и Шеллинга отъ Канта и Фихте. То противоположеніе, которое критическая философія создавала между субъектомъ и объектомъ, кажется ему несуществующимъ въ дѣйствительности. Это не болѣе, какъ построеніе разума, которое при дальнѣйшей провѣркѣ должно быть признано простымъ отвлеченіемъ. Самый вопросъ о границахъ познанія кажется Гегелю ложно поставленнымъ: нельзя узнать предѣловъ и силъ разума, не испробовавъ ихъ на дѣлѣ, все равно какъ нельзя научиться плавать, не бросившись въ воду. Вмѣсто критической осторожности Канта, мы находимъ у Гегеля вѣру въ безусловную силу разума. Изъ этой вѣры выросла его абсолютная философія.

Смѣлость полета и безпредѣльность границъ этой философіи еще болѣе увеличивается тѣмъ обстоятельствомъ, что она предполагаетъ возможнымъ вывести все содержаніе истины изъ данныхъ чистой мысли: ибо чистая мысль есть сущность міра и опредѣленія ея суть свойства Бога. Ей не нуженъ ни опытъ, ни какое-либо иное извнѣ приходящее пособіе; нужно только сознаніе собственныхъ законовъ и началъ. То, что чистая логика раскрываетъ намъ подъ видомъ діалектической необходимости, есть вмѣстѣ и необходимость внѣшняго міра или, что тоже, абсолютная необходимость Божественнаго развитія.

Вотъ точка зрѣнія, которая разъясняетъ дѣйствительныя свойства Гегелевой діалектики. Естественный процессъ субъективнаго познанія означаетъ у него также и необходимый процессъ мірового развитія. Это путь, который абсолютная идея проходитъ въ своемъ самораскрытіи. Діалектическій принципъ развитія получаетъ такимъ образомъ универсальное значеніе. Мы понимаемъ теперь, почему Гегель говорилъ, что это есть принципъ всякаго движенія, всякой жизни, всякой дѣятельности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всякаго познанія. Въ его философіи этотъ принципъ означаетъ въ одно и то же время и объективный процессъ, и способъ объясненія, и пріемъ изслѣдованія. Это - міровой законъ, въ которомъ проявляется сила абсолютнаго духа, порождающаго противорѣчія, для того, чтобы примирить ихъ въ новомъ единствѣ. А съ другой стороны, это и путь изслѣдованія: лишь тогда мы поймемъ то или другое явленіе, когда обнаружимъ въ немъ моментъ высшаго единства, а вмѣстѣ съ тѣмъ и скрытую силу абсолютнаго, которая

вызвала его къ жизни.

Это универсальное и абсолютное значеніе діалектическаго принципа придаетъ Гегелевской идеѣ развитія такой смыслъ, который рѣзко отличаетъ ее отъ того, что обыкновенно понимаютъ подъ историческимъ или генетическимъ развитіемъ. Какъ очень вѣрно замѣтилъ еще Тренделенбургъ, "гдѣ пускается въ ходъ діалектика, тамъ діалектическое развитіе царитъ надъ органическимъ и генетическимъ, какъ высшій какой-то порядокъ, и ни мало о нихъ не заботится. Оно вѣдь хочетъ быть необходимымъ и вѣчнымъ движеніемъ предмета, особаго рода развитіемъ, состоящимъ именно въ томъ, что предметъ неизбѣжно долженъ проявить лежащія въ немъ же самомъ опредѣленія." Но это необходимое и вѣчное движеніе предмета далеко не всегда совпадаетъ съ его временнымъ возникновеніемъ и развитіемъ. "Положимъ, напримѣръ, государства возникли изъ насильственнаго угнетенія или изъ разбойничьихъ набѣговъ: тогда временнымъ своимъ происхожденіемъ они обязаны безнравственности; напротивъ, истинная необходимость государствъ познается, когда разсматривать ихъ въ вѣчномъ развитіи, т.е. показать, какъ нравственная и разумная природа человѣка неизбѣжно требуетъ государства и потому его производитъ." Историческая сторона діалектики совершенно стушевывается предъ абсолютно-логической. Мы увидимъ это съ особенной ясностью при разсмотрѣніи "Философіи права".

Но только въ такомъ пониманіи принципъ развитія могъ имѣть то всеобъемлющее и всемогущее значеніе, какое онъ получилъ у Гегеля. Для современной науки развитіе, эволюція есть не болѣе, какъ фактъ, который требуетъ еще своего объясненія. Само по себѣ, понятіе эволюціи не представляетъ собою ни принципа объясненія, ни методы изслѣдованія. Въ лучшемъ случаѣ это понятіе можетъ служить вспомогательнымъ средствомъ при описаніи фактовъ, въ качествѣ основанія для расположенія этихъ фактовъ въ извѣстномъ порядкѣ. Для Гегеля, какъ уже замѣчено было выше, это - абсолютный законъ, изъ котораго объясняется все; и именно потому, что идея является для него вѣчнымъ опредѣленіемъ абсолютнаго духа.

Мы указали выше, какъ философскій монизмъ Гегеля привелъ къ сближенію идеальныхъ началъ и дѣйствительныхъ явленій. Когда его философія вылилась въ форму діалектической системы, это

Все развив. изъ абсолютн. духа

убѣжденіе было подкрѣплено тѣмъ особеннымъ значеніемъ, которое получила въ ней идея развитія. Въ діалектикѣ Гегеля развитіе является не простымъ историческимъ процессомъ со всѣми случайностями временной дѣйствительности, а вѣчнымъ закономъ сущаго, предопредѣленнымъ въ своемъ началѣ и концѣ природой абсолютнаго духа. Такое пониманіе идеи развитія должно было еще болѣе способствовать онтологической постановкѣ этической проблемы. Діалектическая метода - этотъ ключъ къ пониманію всего сущаго - представляла собой средство и къ постиженію долженствующаго. Для выведенія нравственныхъ началъ открывался прямой путь чрезъ изученіе тѣхъ дѣйствительныхъ отношеній, въ которыхъ раскрывается сила абсолютной идеи.

Согласно съ этимъ взглядомъ, Гегель формулируетъ задачу нравственной философіи, какъ "постиженіе настоящаго и дѣйствительнаго, а не установленіе чего-то, находящагося внѣ дѣйствительности и Богъ знаетъ гдѣ долженствующаго быть." Онъ рѣшительно отвергаетъ попытки построенія должнаго "изъ собственнаго сердца, чувства и воодушевленія." Идея должнаго кажется ему проявленіемъ суетности и обособленности личнаго мнѣнія, которое, враждуя съ существующимъ, пренебрегаетъ вѣковой работой разума и хочетъ начинать все сызнова. Противъ этихъ произвольныхъ построеній Гегель и выдвигаетъ свою систему, которая ищетъ для себя опоры въ живой силѣ существующаго и стремится представить "имманентное развитіе предмета". Нравственная философія, по его плану, есть подчиненная часть общей философіи, пользующаяся той же діалектической методой. Отсюда его протесты противъ безпочвенныхъ идеаловъ, противъ должнаго, которое безсильно воплотиться въ дѣйствительности, -„so ohnmächtig ist um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein". Отсюда его стремленіе открыть слѣды нравственной идеи въ исторіи человѣчества, въ проявившейся вѣковой работѣ разума.

Такая постановка нравственной проблемы переноситъ главный интересъ изслѣдованія на объективное воплощеніе нравственности въ общественныхъ союзахъ. Отъ субъективной этики Канта Гегель переходитъ къ своей объективной этикѣ, отъ абстрактнаго закона личной нравственной воли къ общественной сторонѣ морали. Такова именно задача его "Философіи права". По самому свойству этой задачи преобладающее значеніе въ построеніи Гегеля

принадлежитъ элементу общаго и объективнаго. Кантовское ядро доктрины - начало автономіи личности - не было имъ забыто; Гегель всюду его подчеркиваетъ и видитъ даже въ признаніи этого начала глубину и силу новаго общественнаго строя. Но таково существо всей этой системы воззрѣній и всей соціально-философской методы, что принципъ личности можетъ явиться здѣсь лишь въ качествѣ одного изъ элементовъ высшаго единства. Не основнымъ и абсолютнымъ, какъ требовалось это категорическимъ императивомъ Канта, а вторичнымъ и подчиненнымъ признается онъ у Гегеля. Діалектическая философія стремится привести все къ единству цѣлаго, къ высшей гармоніи абсолютнаго. Намъ предстоитъ теперь ближе ознакомиться съ примѣненіемъ ея началъ по отношенію къ праву и государству.

Переходя къ обзору философіи права Гегеля, мы должны указать прежде всего ея основное начало. Такимъ началомъ является понятіе о свободѣ воли. Полагая это понятіе въ основу своихъ построеній, Гегель съ самаго начала даетъ возможность предвидѣть, какъ изъ этого начала могла быть развита цѣлая система общественныхъ отношеній. Предшествующая Гегелю философія права нерѣдко становилась втупикъ передъ задачей сочетанія началъ свободы и общенія. Эти начала казались не столько восполняющими, сколько ограничивающими другъ друга и именно потому, что каждое изъ нихъ бралось во всей крайности своего абстрактнаго выраженія. Гегель старается показать, что свобода состоитъ не только въ одной безконечной возможности выбора и въ отсутствіи ограниченія, но и въ свободномъ выборѣ какого либо опредѣленнаго рѣшенія. Такое опредѣленное рѣшеніе есть вмѣстѣ съ тѣмъ и ограниченіе воли, но ограниченіе, вытекающее изъ ея свободнаго выбора. Ставя для себя извѣстное опредѣленіе, воля не перестаетъ быть свободной, ибо она сознаетъ это опредѣленіе своимъ, ею самою положеннымъ, въ качествѣ простой возможности, которой она не связана. Такимъ образомъ, существу свободной воли нисколько не противорѣчитъ ея самоограниченіе. Напротивъ, это - естественный моментъ ея свободнаго проявленія. Отсюда легко было вывести необходимую связь свободы съ закономъ и личности съ обществомъ.

Слѣдуя въ этомъ отношеніи указанію Канта, Гегель старается восполнить его односторонность, состоящую въ разрывѣ между внут-

ренней самозаконностью воли и ея внѣшнимъ проявленіемъ. Онъ показываетъ, какъ свободная воля постепенно вырастаетъ изъ естественныхъ склонностей и влеченій. Въ низшихъ формахъ своего проявленія она подчинена этимъ влеченіямъ, которыя сами по себѣ противорѣчивы и находятся въ борьбѣ другъ съ другомъ. Но воля можетъ достигнуть господства надъ ними, выбирая тѣ изъ нихъ, которыя соотвѣтствуютъ ея существу. Вслѣдствіе этого естественныя влеченія освобождаются отъ своей случайности и субъективности и возвышаются до значенія собственныхъ опредѣленій воли. Въ этомъ процессѣ воля достигаетъ истиннаго своего развитія.

Въ связи съ такимъ понятіемъ свободы Гегель видитъ и въ общеніи не одно ограниченіе, а прежде всего восполненіе личности. Въ обществѣ человѣкъ находитъ то ограниченіе, которое вытекаетъ изъ его разумнаго существа, изъ самой основы его свободы. Понятно, что ставъ на эту точку зрѣнія, Гегель еще болѣе укрѣпляется въ своемъ убѣжденіи о возможности гармоніи между личностью и обществомъ. Но въ изображеніи Гегеля неизбѣжная и безспорная связь личности со средой получаетъ нѣкоторый ясный и безусловный смыслъ. Она пріобрѣтаетъ характеръ высшей нравственной правды. Общественная среда представляется живымъ воплощеніемъ идеи добра, которая безъ этого остается абстрактной и безсильной. Чистая субъективность лишаетъ человѣка твердыхъ основъ, и у него можетъ возникнуть такое страстное стремленіе къ объективному порядку, что онъ будетъ готовъ скорѣе унизиться до полной и рабской зависимости, только бы избѣгнуть этой муки, проистекающей отъ внутренней пустоты и безсодержательности. Но, подчиняясь этому порядку, личность находитъ въ немъ свое собственное существо. Объективная нравственность не есть нѣчто чуждое субъекту. Создавая для него обязанности, она не ограничиваетъ, а скорѣе освобождаетъ его, - освобождаетъ отъ подчиненности непосредственнымъ влеченіямъ и отъ гнета субъективной неопредѣленности. Она указываетъ ему путь къ высшей нравственной свободѣ и, воспитывая его характеръ, превращаетъ простую склонность къ добру въ постоянную добродѣтель, дѣлаетъ ее нравомъ, привычкой, второй природой. Такимъ образомъ, вмѣстѣ съ торжествомъ и осуществленіемъ объективной нравственности, получаетъ твердую почву и субъ-

Гармонія субъективнаго съ общимъ и абсолютнымъ.

ективная мораль. Своеволіе отдѣльнаго лица, стоявшаго въ противоположности къ общему порядку, исчезаетъ. Субъективность эта необходимая почва для бытія свободы, становится адекватной самому понятію и существу свободы. Вслѣдствіе этого право лицъ на субъективное опредѣленіе получаетъ реальное значеніе; свобода ихъ становится настоящей и они вступаютъ въ дѣйствительное обладаніе своимъ собственнымъ существомъ, своей внутренней всеобщностью.

Такова картина гармоническаго сочетанія лицъ съ общей нравственной субстанціей, изображаемая Гегелемъ. Но необходимо имѣть въ виду, что онъ беретъ здѣсь не личныя эмпирическія явленія, а нравственныя основы ихъ. Идеальнымъ примиреніемъ противоположностей онъ считаетъ не всякое историческое проявленіе государственной идеи, а только высшее ея завершеніе, вѣнецъ исторіи, послѣднюю универсальную форму мірового духа, которая открылась въ новое время чрезъ посредство германцевъ. "Философія права" Гегеля хочетъ быть собственно изображеніемъ этой третьей заключительной фазы исторіи, представляющей примиреніе человѣческаго духа съ божественнымъ и свободы съ объективнымъ порядкомъ. Все время у него передъ глазами типъ новаго государства - „der ausgebildete Staat unserer Zeit" - съ развитіемъ частныхъ интересовъ и общественной жизни, съ господствомъ свободныхъ формъ и представительнаго начала. Онъ такъ часто дѣлаетъ оговорки объ отличіи этого новаго быта отъ древняго, что получается впечатлѣніе, какъ будто бы въ проведеніи этой параллели онъ видитъ одну изъ главныхъ задачъ своего труда. Для него было ясно, что въ новое время пріобрѣлъ особое значеніе принципъ субъективнаго самоопредѣленія. Въ этомъ именно онъ полагалъ существенную особенность новой исторіи. Но въ "Философіи права", какъ и во всей своей системѣ, онъ хочетъ особенное и субъективное вывести изъ общаго и абсолютнаго, указать ихъ естественную гармонію, ихъ способность къ полному сліянію и примиренію. Онъ полагаетъ, что право лицъ на индивидуальность заключено въ общей нравственной субстанціи и что частныя цѣли и стремленія силою вещей сводятся къ общему началу, которое сохраняетъ надъ ними свое могущество.

Конечно, этотъ способъ сочетанія общаго съ частнымъ, чрезъ возведеніе ихъ къ высшему единству абсолютнаго, въ сущности

Интуиція, - понимание умом или чувством.

приводилъ къ преобладанію перваго надъ вторымъ. Мысль о гармоніи лица съ нравственнымъ порядкомъ получала слишкомъ аподиктическій и безусловный смыслъ. Историкъ справедливо откроетъ во всей этой концепціи черты реставраціоннаго настроенія и отмѣтитъ въ ней призывъ къ смиренію безграничной свободы передъ объективными началами жизни. Но вскрывая эти реставраціонныя мысли системы, не слѣдуетъ забывать, что онѣ вводятся здѣсь въ болѣе общій философскій контекстъ, цѣль котораго сочетать частное съ общимъ, свободу съ закономъ, личность съ государствомъ. У Гегеля было несомнѣнное желаніе признать и объяснить принципъ свободы, какъ неотъемлемый моментъ нравственнаго развитія. Согласно съ его діалектической схемой, субъективность есть необходимая почва для бытія свободы и необходимое требованіе нравственной идеи; но она должна придти въ связь съ объективнымъ порядкомъ, чтобы стать дѣйствительной. Нельзя не видѣть, что реставраціонныя формулы здѣсь значительно расширяются и получаютъ болѣе общій философскій смыслъ. Лишнимъ подтвержденіемъ этому служитъ то обстоятельство, что концепція Гегеля и до сихъ поръ сохраняетъ черты живой мысли, которую можно критиковать и находить односторонней, но нельзя отвергнуть цѣликомъ и сполна. Вмѣсто простого возврата къ старинѣ, Гегель рекомендуетъ преданность п р а в о в о м у государству. Его онъ считаетъ высшимъ продуктомъ развитія, высшимъ воплощеніемъ воли Божіей на землѣ. Въ этомъ смыслѣ онъ является завершителемъ той теоріи новаго времени, которая противопоставляла государству церковь. Давнишняя тенденція новой политической мысли, - которая ярко проявлялась у Макіавелли, затѣмъ у Гоббса, у Руссо, - въ нѣмецкой философіи, у Канта и особенно Гегеля находитъ свое логическое заключеніе. Можно сказать, что Гегель есть антиподъ Августина, не въ томъ смыслѣ, конечно, чтобы онъ вовсе отвергалъ значеніе церкви, а въ томъ, что верховное нравственное значеніе онъ призналъ за государствомъ. Civitas Dei для Гегеля - это государство; онъ и называетъ государство "земнымъ Богомъ".

Не слѣдуетъ забывать, что Гегель имѣетъ здѣсь въ виду не всякое государство и не во всякомъ его проявленіи; онъ хочетъ представить въ "Философіи права" идеальную основу дѣйствительнаго государства. При такомъ пониманіи теорія Гегеля представ-

ляется въ иномъ видѣ и то обоготвореніе государства, которое издавна ставится ему въ вину. "Man muss daher den Staat, wie ein Irdisch-Göttliches verehren" -эта мысль, взятая отдѣльно, кажется страннымъ смѣшеніемъ относительнаго съ абсолютнымъ и временнаго съ вѣчнымъ; но она получаетъ иной смыслъ, если мы беремъ ее въ связи съ общимъ построеніемъ идеи государства. Воззрѣніе Гегеля состоитъ въ томъ, что въ государствѣ слѣдуетъ уважать проявленіе Божественнаго духа подобно тому, какъ мы уважаемъ и видимъ его въ физической природѣ. Но это положеніе лишь подчеркиваетъ требованіе, чтобы государство соотвѣтствовало своей идеѣ; и Гегель ясно обнаруживаетъ эту прогрессивную сторону своего взгляда, когда послѣ различныхъ оборотовъ своей мысли онъ, наконецъ, находитъ для нея такую форму: "въ государствѣ не слѣдуетъ хотѣть ничего иного, кромѣ того, что является выраженіемъ разумности."

Понятно теперь, въ какомъ смыслѣ Гегель говоритъ о государствѣ, какъ о дѣйствительности нравственной идеи. Это утвержденіе относится къ проявившейся въ государствѣ силѣ разума. Когда ему надо показать, что эта сила дѣйствительно проявилась и создала для себя соотвѣтствующія формы, онъ обращается къ тѣмъ продуктамъ исторіи, которыя носятъ на себѣ печать болѣе совершеннаго творчества. Онъ хочетъ говорить лишь о такомъ государствѣ, которое принадлежитъ къ числу "развитыхъ государствъ нашего времени". То государство, которое не подходитъ подъ эту мѣрку, представляется ему незаконченнымъ, - ist noch kein völlig ausgebildeter oder kein wohl konstruirter. О такомъ государствѣ онъ говоритъ, что оно только существуетъ, но не имѣетъ дѣйствительности, - той дѣйствительности, которая оправдывается разумомъ и требуется нравственной идеей.

Въ связи съ этимъ для насъ уясняется смыслъ и знаменитой формулы Гегеля, находящейся въ предисловіи къ его "Философіи права": все дѣйствительное разумно и все разумное дѣйствительно. Дѣло въ томъ, что Гегель не все существующее считалъ дѣйствительнымъ. Подъ дѣйствительностью онъ понимаетъ ту высшую реальность мірового и историческаго процесса, въ которой осуществляется закономѣрное движеніе духа.

Переходя къ подробностямъ политической теоріи Гегеля, мы должны прежде всего отмѣтить ту важную заслугу, которую при-

знаютъ за нимъ и его критики, что онъ, первый въ нѣмецкой философіи права, между личностью и государствомъ указалъ общественную среду, какъ особый элементъ, имѣющій значеніе и для личности и для государства. Гегель видитъ въ обществѣ выраженіе частныхъ интересовъ лицъ и въ развитіи общественной сферы отмѣчаетъ одно изъ существенныхъ отличій между древнимъ міромъ и новымъ.

Въ дальнѣйшемъ развитіи своего взгляда на государство Гегель исходитъ изъ мысли о необходимомъ единствѣ государственной жизни, какъ основы нормальнаго политическаго быта; съ этимъ единствомъ должна быть связана и сфера личной свободы. Въ постановкѣ этой задачи, вытекавшей изъ основъ монистическаго идеализма, Гегель близко примыкалъ къ одному изъ крупнѣйшихъ теченій новой политической мысли. Въ политической литературѣ новаго времени идея государства вырабатывалась съ двухъ сторонъ: съ одной стороны, устанавливался принципъ единства власти, какъ необходимой основы юридическаго порядка, съ другой - развивалось ученіе о гарантіяхъ личности противъ всепоглощающей мощи государственнаго союза. Эти два момента постоянно вступали между собой въ противорѣчіе. Идея представительства, принципъ раздѣленія властей, начало народнаго суверенитета, всѣ эти понятія, выдвигавшіяся въ качествѣ гарантій личности, ставились въ противовѣсъ государственному всемогуществу. Возникновеніе этихъ идей можно прослѣдить вплоть до среднихъ вѣковъ. Они являются отзвукомъ той роли, которая принадлежала личному началу въ первоначальныхъ политическихъ соединеніяхъ и выраженіемъ того самостоятельнаго значенія личности, которое должно принадлежать ей при всякомъ политическомъ устройствѣ. Но какъ согласить это начало съ принципомъ государственнаго единства? Какъ устранить дуализмъ политической доктрины и отстоять новую идею единаго государства? Современная конструкція государства нашла выходъ изъ этого затрудненія въ особомъ пониманіи государственнаго единства и всемогущества, какъ началъ формальныхъ и юридическихъ. На ряду съ этимъ она признаетъ стороннія воздѣйствія, столкновенія и борьбу, происходящія въ обществѣ и вліяющія на содержаніе государственной воли. Формальный принципъ единства скрываетъ за собой всю пестроту общественныхъ отношеній, изъ которыхъ слагается государственная жизнь.

Если искать первыхъ началъ этой доктрины, то слѣды ея приведутъ черезъ Лоренца Штейна къ Гегелю. Само собою разумѣется, что было бы неправильно отождествлять Гегелевскую идею государственнаго единства съ современнымъ формально-юридическимъ принципомъ суверенитета. Государство представляется Гегелю, прежде всего, въ качествѣ нравственнаго единства и дѣйствительной гармоніи лицъ. Тутъ было много чертъ идеалистическаго утопизма, объясняющихся тѣмъ обстоятельствомъ, что все построеніе совершается на высотѣ діалектической идеи. Но такъ или иначе, суть построенія все же состояла въ томъ, чтобы развить монистическую идею государства и примирить съ нею начало личной свободы. Это пролагало путь для дальнѣйшихъ построеній въ томъ же духѣ. Особенно важно было то, что Гегель конструировалъ государство на ряду съ обществомъ и въ этомъ послѣднемъ указалъ организацію практическихъ интересовъ и личной свободы, независимо отъ объединяющей функціи государства. Такъ раскрывалась особая сторона государственной жизни, которая въ позднѣйшихъ построеніяхъ должна была занять столь видное мѣсто; и несомнѣнно, что именно правильная постановка этой стороны вопроса облегчила логическое проведеніе идеи государственнаго единства. Соціально-философское разсмотрѣніе является дополненіемъ и коррективомъ юридическаго и даетъ ему возможность утверждать свою истину въ своей односторонности.

Что касается подробностей Гегелевскаго построенія, то онѣ, конечно, не удовлетворятъ современнаго юриста; но онѣ представляютъ интересъ, какъ поясненіе его философскихъ взглядовъ. Приведемъ изъ нихъ наиболѣе важные пункты.

Основной принципъ единства проводится Гегелемъ, прежде всего, въ отношеніи къ устройству власти. Организація власти требуетъ расчлененія ея на основные моменты. Различныя дѣла и связанныя съ ними полномочія поручаются отдѣльнымъ органамъ. Но это раздѣленіе властей нельзя понимать, какъ абсолютную ихъ самостоятельность. Всѣ онѣ суть лишь моменты единаго цѣлаго.

По мнѣнію Гегеля, это единство должно имѣть свое выраженіе въ единомъ конкретномъ лицѣ, - монархѣ, который представляетъ собою какъ бы живое воплощеніе государственнаго объединенія. Легко видѣть, замѣчаетъ онъ, что государство должно быть са-

Мон. завершение, объявляющей конечной воли.

моопредѣляющейся и суверенной волей, послѣднимъ рѣшеніемъ (das letzte sich Entschliessen). Трудность состоитъ въ томъ, чтобы понять эту волю, какъ личность. Здѣсь надо имѣть въ виду, что личный характеръ суверенной воли не обозначаетъ собою произвола дѣйствій. Напротивъ, при правильномъ устройствѣ монархъ связанъ конкретнымъ содержаніемъ предшествующихъ совѣщаній, и если конституціонное устройство твердо, то часто ему не остается ничего болѣе, какъ подписать свое имя. Но это имя важно, какъ завершеніе, далѣе котораго нельзя итти. Значеніе суверенитета состоитъ именно въ томъ, что надѣленный имъ органъ обрываетъ рядъ сомнѣній и колебаній при помощи верховнаго объявленія конечной воли. Во имя этого принципа всѣ особыя власти и дѣла въ государствѣ должны сводиться къ высшему единству; они не могутъ ни имѣть самостоятельнаго значенія, ни зависѣть отъ частной воли; ихъ послѣднее основаніе есть единство государства. Они представляютъ собою какъ бы части живого организма, въ которомъ всѣ отдѣльные органы неразрывно связаны съ цѣлымъ.

Это послѣднее сравненіе показываетъ, что для Гегеля идея государственнаго суверенитета имѣла болѣе, чѣмъ формально-юридическій характеръ. Онъ видѣлъ въ ней воплощеніе органическаго единства государственнаго союза. Поэтому настоящее понятіе суверенитета онъ находитъ лишь въ конституціонной монархіи, которая одна, по его опредѣленію, можетъ быть признана истинно-расчлененной и организованной. Поэтому же объединяющее дѣйствіе суверенитета является для него лишь продолженіемъ того внутренняго субстанціональнаго единства, которое присуще государственному организму и проявляется въ сознаніи гражданъ въ видѣ чувства патріотизма. Наконецъ, по этой же причинѣ онъ придаетъ глубокое значеніе органическому строенію общества, проявляющемуся въ развитіи общинной и корпоративной жизни. Только при органическомъ развитіи и сочетаніи частныхъ сферъ можно говорить о правомѣрной власти въ государствѣ; только при этомъ условіи цѣлое является дѣйствительной силой и властью. Иначе оно превращается въ массу разрозненныхъ атомовъ. На этомъ основаніи Гегель требуетъ, чтобы правительственная власть оставляла неприкосновенной органическое устройство общества и чтобы въ организаціи самой власти, и именно законода-

тельной ея функціи отражалось это органическое строеніе народа. Въ законодательномъ собраніи должны быть представлены не отдѣльныя лица, какъ таковыя, а народъ, какъ цѣлое, съ своимъ органическимъ раздѣленіемъ на сословія и корпораціи.

Вообще идея органическаго расчлененія общества имѣетъ большое значеніе въ политическомъ ученіи Гегеля. Онъ видѣлъ въ ней выраженіе нравственной жизненности государственнаго союза. Въ развитіи духа общественности заключается, по его воззрѣнію, глубина и сила государства. Здѣсь совершается непосредственное проникновеніе частныхъ интересовъ общими. Эта внутренняя и самобытная жизнь общества обезпечиваетъ государству его нравственный и правомѣрный характеръ и создаетъ для власти нормальное и правомѣрное положеніе. Для этого надо дать ходъ этой жизни – свободой прессы и пр.

Нельзя не видѣть въ этомъ воззрѣніи слѣдовъ болѣе глубокаго пониманія государства. Здѣсь содержалось отрѣшеніе отъ абстрактныхъ взглядовъ предшествовавшей философіи, съ ея вѣрой въ силу законодательнаго произвола, властвующаго надъ механически подвижной совокупностью подданныхъ. Позднѣйшая теорія внесла значительное измѣненіе въ соціально-философскую концепцію Гегеля. Уже его ближайшій ученикъ Лоренцъ Штейнъ, подъ вліяніемъ ученій, шедшихъ изъ Франціи, склоненъ былъ видѣть въ обществѣ, вмѣсто органической гармоніи интересовъ и силъ, неизбѣжную борьбу классовъ. Впослѣдствіи этотъ взглядъ получилъ особенное развитіе въ теоріяхъ экономистовъ, и самое государство было признано простымъ рефлексомъ классовой борьбы. Это была крайность, противоположная гармонической теоріи Гегеля. Современная наука государственнаго права стремится занять въ этомъ вопросѣ срединное положеніе, – съ одной стороны признавая силу общественныхъ воздѣйствій, а съ другой отмѣчая безспорное вліяніе государства. Рѣшающимъ моментомъ въ примиреніи этихъ крайностей служитъ то соображеніе, что государство есть самостоятельное телеологическое единство, надѣленное особыми силами и средствами для достиженія своихъ цѣлей. Свои силы и средства оно черпаетъ изъ нѣдръ общества, но оно даетъ имъ особое примѣненіе, въ соотвѣтствіи съ той особой цѣлью или съ той особой комбинаціей цѣлей, которая вызываетъ его къ жизни. Мы указали на то, что въ основу своего построенія Гегель полагаетъ принципъ государственнаго единства.

Прибавимъ къ этому, что въ своемъ политическомъ идеалѣ онъ не забываетъ и принципа субъективности, - того принципа новаго времени, по которому все, что дѣлаетъ человѣкъ, должно пройти черезъ его волю. Въ организаціи представительныхъ собраній съ публичными преніями, въ свободѣ общественнаго мнѣнія и развитіи прессы онъ видитъ гарантію того, что общій интересъ проникаетъ въ массу народа и проходитъ чрезъ сознаніе гражданъ. Такимъ образомъ, принципъ субъективности не только высказывается Гегелемъ, но и даетъ всему его ученію опредѣленную окраску. Онъ берется, правда, какъ моментъ цѣлаго, и подчиняется точкѣ зрѣнія нравственнаго единства, но въ этомъ видѣ онъ проводится съ начала и до конца, какъ основное требованіе идеальной политики.

Въ этомъ особенномъ и своеобразномъ видѣ онъ является и движущимъ началомъ исторіи. Въ концѣ "Философіи права" мы находимъ краткій обзоръ исторіи человѣчества. Сущность исторіи заключается въ развитіи самосознанія, а ея завершеніе представляется какъ примиреніе божественнаго и человѣческаго, абсолютнаго и субъективнаго. Но это примиреніе есть лишь конецъ развитія. Прежде чѣмъ его достигнуть, духъ долженъ пройти рядъ предварительныхъ ступеней, онъ долженъ вынести тяжелую внутреннюю борьбу, суровую работу надъ собою. Соотвѣтственно съ этимъ, и въ государствѣ гармонія достигается лишь въ концѣ: и здѣсь необходима продолжительная работа разума, борьба съ частными интересами и страстями. Но эта борьба - таково заключеніе Гегеля - уже закончилась; примиреніе достигнуто, государство стало образомъ и дѣйствительностью разума. Зная языкъ Гегеля и его воззрѣнія, мы поймемъ, что рѣчь идетъ здѣсь о томъ идеальномъ государствѣ, которое онъ хотѣлъ представить въ своемъ политическомъ ученіи. Такимъ образомъ, его заключеніе есть вмѣстѣ и примиреніе съ дѣйствительностью, и требованіе, обращенное къ ней. Развитіе абсолютнаго духа пришло къ тому моменту, когда примиреніе с т а л о в о з м о ж н ы м ъ; поэтому можно требовать, чтобы оно с д ѣ л а л о с ь д ѣ й с т в и т е л ь н ы м ъ. Такъ примирительная формула его заключенія возвращаетъ насъ къ той другой формулѣ, которая при случаѣ могла превратиться въ революціонный лозунгъ: "въ государствѣ не слѣдуетъ хотѣть ничего иного, кромѣ того, что является вра-

женіемъ разумности".

"Философія права", основныя положенія которой мы здѣсь изложили, была написана Гегелемъ въ 1821 году. При жизни философа она не была издана вторично, и мы не имѣемъ возможности судить, насколько онъ измѣнилъ бы свою систему при новой ея обработкѣ. Въ объявленіяхъ о своихъ университетскихъ курсахъ онъ продолжалъ до самаго послѣдняго времени (до 31 года) рекомендовать свое руководство; точно также онъ ссылался на это руководство и въ позднѣйшихъ изданіяхъ "Энциклопедіи философскихъ наукъ" (27 и 30 г.г.), гдѣ излагались вкратцѣ всѣ философскія дисциплины, а въ томъ числѣ и философія права. Но въ текстѣ Энциклопедіи" попадаются фразы, свидѣтельствующія о перемѣнѣ въ настроеніи философа, въ смыслѣ поворота къ болѣе консервативнымъ взглядамъ. Проявленіе этого настроенія можно замѣтить и въ послѣдней политической статьѣ Гегеля: "Ueber die englische Reformbill" (1831), гдѣ философъ, вопреки своимъ прежнимъ взглядамъ, отстаиваетъ старое историческое право противъ стремленій къ его реформѣ. Но эта статья не имѣетъ философскаго значенія и относится къ области практической политики. Философскаго выраженія его новое настроеніе не получило. Это было бы возможно не иначе, какъ при полной переработкѣ его діалектической системы, которая - повторяемъ - была не только примиреніемъ, но и требованіемъ. Съ другой стороны надо замѣтить, что наряду съ тѣми новыми взглядами, которые мѣстами встрѣчаются въ "Энциклопедіи", Гегель продолжалъ воспроизводить свои старыя воззрѣнія въ лекціяхъ по "Философіи исторіи". Во всякомъ случаѣ признаки его позднѣйшаго настроенія, которые мы могли у него обнаружить, еще болѣе подчеркиваютъ настоящій характеръ тѣхъ его произведеній, которыя относятся ко времени расцвѣта его литературной дѣятельности.

Излагая ученіе Гегеля, я старался показать, что въ извѣстномъ смыслѣ онъ является завершителемъ идеала правового государства. Онъ возвелъ этотъ идеалъ на необычайную высоту, придалъ ему божественное значеніе. Но и съ другой стороны я отмѣтилъ важную роль, которая принадлежитъ Гегелю въ развитіи новаго правового идеала и изъ которыхъ одно выражалось въ требованіи единства общаго порядка, а другое въ требованіи индивидуальныхъ правъ. Примѣръ такого объединенія уже былъ данъ до Ге-

геля въ доктринѣ Руссо. Гегель повторяетъ этотъ опытъ болѣе сознательно, съ совершенно опредѣленнымъ стремленіемъ къ синтезу противоположныхъ началъ. Этотъ синтезъ совершался у него съ явнымъ уклономъ въ сторону начала государственнаго единства, но во всякомъ случаѣ тутъ намѣчалось очень важное направленіе для дальнѣйшей работы мысли. Первымъ плодотворнымъ примѣненіемъ высказанныхъ Гегелемъ идей слѣдуетъ признать теорію Лоренца Штейна, который, не принадлежа непосредственно къ числу послѣдователей абсолютнаго идеализма Гегеля, воспринялъ однако нѣкоторые элементы изъ его философіи права. Вообще говоря, вліяніе Гегеля на развитіе мысли въ XIX вѣкѣ представляетъ одинъ изъ самыхъ замѣтныхъ фактовъ научной эволюціи новѣйшаго времени. Въ нѣломъ - его система имѣла господствующее значеніе лишь при его жизни и вскорѣ затѣмъ уступила мѣсто другимъ вліяніямъ, но многіе изъ его идей сдѣлались общимъ достояніемъ и сохранили свою силу.

Лоренцъ Штейнъ, подобно Венжамену Констану, явился выдающимся теоретикомъ конституціонной монархіи. Это была форма правленія, которая по преимуществу занимала политическую мысль въ первой половинѣ XIX столѣтія. Штейнъ слѣдовалъ въ данномъ случаѣ примѣру Гегеля. Вліяніе Гегеля на Штейна можно обнаружить и въ другомъ отношеніи: въ признаніи важнаго значенія для политики общества и законовъ его развитія. Его политическая теорія является поэтому гораздо сложнѣе и глубже, чѣмъ теорія французскихъ конституціоналистовъ. Въ то время, какъ у Венжамена Констана, напримѣръ, построеніе ограничивается рамками чисто политическихъ явленій, выражающихся въ отношеніяхъ государства къ личности и отдѣльныхъ органовъ государства другъ къ другу, Лоренцъ Штейнъ стремится раскрыть связь политическихъ явленій съ общественными, государства съ обществомъ. Если мысль объ этой связи была внушена ему "Философіей права" Гегеля, то въ развитіи ея онъ обнаруживаетъ большую самостоятельность. Тутъ проявляется результатъ его близкаго знакомства съ французскими общественными движеніями, предшествовавшими іюльской революціи. Лоренцъ Штейнъ хорошо понялъ, что эти движенія имѣли не случайный характеръ, что они являются выраженіемъ нѣкоторыхъ основныхъ законовъ общественнаго развитія. Въ этомъ смыслѣ онъ написалъ сочиненіе, которое впервые выдвинуло его, какъ ученаго и которое вы

вышло въ 1842 г. подъ заглавіемъ: „Соціализмъ и коммунизмъ въ современной Франціи".

Въ изслѣдованіи общественныхъ явленій Штейнъ исходитъ изъ нѣкоторыхъ общихъ основаній относительно природы общества и управляющихъ имъ законовъ; но эти опредѣленія онъ старался приложить къ объясненію развитія европейскихъ обществъ. Главный интересъ при этомъ представляла для него та общественная борьба, которая завязывается въ XIX вѣкѣ между классами владѣльцевъ и невладѣльцевъ. Французская революція совершила политическое уравненіе, теперь требуется уравненіе общественное. Въ этомъ заключается основная проблема, выдвинутая новѣйшимъ общественнымъ развитіемъ. Углубляя свою мысль и восходя къ общимъ опредѣленіямъ, Штейнъ показывалъ что развитіе обществъ совершается обыкновенно чрезъ борьбу заключенныхъ въ нихъ элементовъ: предоставленное самому себѣ, общество отдается во власть этихъ присущихъ ему внутреннихъ противорѣчій. Это воззрѣніе отличаетъ Штейна отъ Гегеля и сближаетъ его съ другимъ ученіемъ, также шедшимъ отъ гегелевской философіей съ извѣстной теоріей классовой борьбы, какъ основы общественнаго развитія. Но въ то время, какъ эта послѣдняя теорія считала государство простымъ отраженіемъ этой борьбы и переходъ къ обществу будущаго ставила въ зависимость отъ перемѣщенія власти отъ одного класса къ другому, Лоренцъ Штейнъ, напротивъ, видитъ единственный выходъ изъ общественныхъ противорѣчій въ организаціи самостоятельной власти, которая, возвышаясь надъ обществомъ, могла бы приводить его къ единству. Онъ допускаетъ, что фактически власть можетъ подчиняться какому-либо одному изъ общественныхъ элементовъ, но въ такомъ случаѣ она измѣняетъ своему призванію и приводитъ къ общественнымъ потрясеніямъ. Если власть всецѣло зависитъ отъ общества, какъ это имѣетъ мѣсто въ республикахъ, это открываетъ возможность постоянныхъ переворотовъ. Только въ конституціонной монархіи создается прочный порядокъ, возвышающій государство надъ обществомъ. Поэтому Штейнъ считаетъ ее лучшей изъ политическихъ формъ. Идею монархіи онъ развиваетъ въ томъ же направленіи, какъ и Бенжаменъ Констанъ, указывая ея нейтральное и независимое положеніе отъ частныхъ интересовъ. Но сообразно своему представленію о связи государства съ обществомъ, онъ приписываетъ монарху примиряющее значеніе

не только въ отношеніи къ отдѣльнымъ сферамъ власти, но и къ различнымъ элементамъ общества. Конституціонная монархія для него является не только разрѣшеніемъ проблемы государственнаго устройства, но и выходомъ изъ противорѣчій общественной жизни.

Но различіе Лоренца Штейна отъ Бенжамена Констана не ограничивается только этимъ. Мы чувствуемъ у него, вообще говоря, совершенно иную школу мысли. Такъ, если прослѣдить отношеніе его къ тѣмъ идеямъ, которыя являлись основными для французской политической мысли XVIII столѣтія и которыя сохраняютъ свое обаяніе и для Бенжамена Констана, то можно замѣтить, насколько Штейнъ независимъ отъ господствовавшихъ въ то время началъ. Къ идеѣ народнаго суверенитета онъ относится совершенно отрицательно; полновластіе народа, по его мнѣнію, есть лишь не государственное владычество общества. Точно также онъ вноситъ коренное измѣненіе въ теорію раздѣленія властей. Съ точки зрѣнія единства государства, которое онъ склоненъ былъ въ такой мѣрѣ подчеркивать, онъ не могъ принять идеи дѣлимости власти. Государственная власть одна, она неразрывно связана съ единствомъ личности государства и столь же нераздѣльна, какъ эта личность. То, что Монтескье принималъ за отдѣльныя власти, суть лишь различныя проявленія одной и той же власти. Необходимость самостоятельности, какъ исполненія, такъ и законодательства Штейнъ признаетъ въ полной мѣрѣ и, подобно Монтескье, видитъ въ этомъ гарантію законности; но эта самостоятельность достигается не обособленіемъ властей другъ отъ друга, а только особой организаціей каждой изъ нихъ, соотвѣтственной ихъ существу и назначенію. Нельзя не видѣть, наконецъ рѣшительнаго отступленія Штейна отъ господствовавшихъ въ то время ученій и въ его теоріи исполнительной власти. Согласно французской теоріи, власть исполнительная въ отношеніи къ законодательной должна имѣть чисто пассивную роль. Она должна служить пассивнымъ отраженіемъ предписаній закона. Штейнъ развиваетъ новый взглядъ на задачи исполнительной власти, указывая на то, что она не можетъ быть механическимъ орудіемъ закона, что въ дѣйствительности она является живой творческой силой, дающей закону его конкретное содержаніе, сообразно съ условіями времени и мѣста. Въ этомъ отношеніи нельзя не видѣть связи Штейна съ новѣйшимъ воз-

зрѣніемъ, которое въ наши дни развивается, между прочимъ, Іеллинекомъ, - что нельзя сдѣлать всю дѣятельность государственныхъ органовъ связанной закономъ, нельзя для каждаго шага этой дѣятельности сохранить вѣрность буквѣ закона. Понятіе дѣйствія нерѣдко предполагаетъ свободное усмотрѣніе, творческое самоопредѣленіе, которое должно имѣть для себя опоры не въ отвлеченныхъ нормахъ права, безсильныхъ предусмотрѣть всѣ подробности жизни, а въ общемъ уваженіи къ праву и законности. Главное - это послѣднее условіе - уваженіе къ праву: когда оно проникло въ сферу управленія, тогда является рѣчь и о расширеніи сферы исполнительной власти, какъ это имѣетъ мѣсто въ наши дни въ передовыхъ демократическихъ государствахъ запада.

Мы замѣтили выше, что у Штейна чувствуется особая школа мысли, отличающая его отъ французскихъ конституціоналистовъ. Нетрудно видѣть, что эта школа дается ему иногда незамѣтнымъ для него самого вліяніемъ Гегеля. Такъ въ основномъ пунктѣ ученія Штейна о единствѣ государственной власти, о личности государства, хотя самъ онъ утверждаетъ, что онъ идетъ далѣе Гегеля, но это можетъ имѣть значеніе только въ отношеніи къ подробностямъ, а не къ главному, такъ какъ понятіе личности государства встрѣчается и у Гегеля. Но нельзя не сказать, что подобно Гегелю, Штейнъ впадалъ здѣсь въ преувеличеніе, которое не могло утвердиться въ наукѣ и чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе подвергается критикѣ и сомнѣнію. Мысль о единствѣ государства въ наше время находятъ возможнымъ отстаивать и безъ признанія за государствомъ значенія личности. Какъ мы говорили выше, подъ этимъ понимаютъ просто формальный принципъ единства права и власти, предполагая, что въ дѣйствительности, за этимъ формальнымъ единствомъ скрывается живое разнообразіе нравственныхъ силъ общества. Точно также понятіе о самостоятельности государственнаго начала по отношенію къ обществу - принципъ, который составляетъ прочное достояніе государственной науки - въ наше время не связываютъ съ представленіемъ о какой либо опредѣленной формѣ правленія и съ утвержденіемъ самобытнаго существа государственной личности: его выводятъ изъ факта организаціи власти и тѣхъ психическихъ взаимодѣйствій, которыя складываются въ связи съ выдѣленіемъ самостоятельныхъ органовъ власти изъ общественной среды. Одинъ фактъ организаціи и авто-

ритетнаго самоутвержденія создаетъ для государственной власти извѣстную самостоятельность по отношенію къ обществу. Никогда эта самостоятельность не можетъ быть безусловной; кромѣ того, она имѣетъ свои ступени, въ зависимости отъ формъ государственнаго устройства и общественнаго развитія; но она всегда можетъ быть обнаружена, какъ естественное послѣдствіе государственной организаціи. Указать самостоятельное значеніе государственнаго начала составляетъ заслугу Штейна. Въ настоящее время это ученіе составляетъ общепринятое положеніе государственной науки. Возраженія противъ него исходятъ не отъ представителей этой науки, а отъ спеціалистовъ въ области политической экономіи, отъ послѣдователей школы экономическаго матеріализма.

Глава XV-ая.

ОБЩІЙ ВЗГЛЯДЪ НА РАЗВИТІЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНѢ XIX СТОЛѢТІЯ.

Бентамъ, Бенжаменъ Констанъ, Гегель, Лоренцъ Штейнъ характеризуютъ съ разныхъ сторонъ господствующее направленіе государственной науки, какъ оно сложилось въ разныхъ странахъ Европы въ первой половинѣ XIX вѣка. Если мы сравнимъ съ ихъ ученіями тѣ положенія, къ которымъ пришла политическая мысль въ своемъ послѣдующемъ развитіи, мы должны будемъ отмѣтить цѣлый рядъ важныхъ и существенныхъ перемѣнъ. Если во вторую половину истекшаго столѣтія мы не встрѣчаемъ въ области политики яркихъ и руководящихъ писателей, это не значитъ, чтобы этотъ періодъ не ознаменовался постановкой новыхъ проблемъ. Движеніе мысли совершается тутъ менѣе замѣтно, съ меньшимъ шумомъ, но это не мѣшаетъ ему быть глубокимъ и непрерывнымъ.

Опредѣляя въ немногихъ словахъ ту перемѣну, которая произошла въ общемъ направленіи политической мысли къ началу XX вѣка, мы должны сказать, что старыя идеи подверглись здѣсь существенной переработкѣ. Идея народнаго суверенитета, принципъ раздѣленія властей, принципъ личныхъ правъ - всѣ эти начала старой

политической доктрины въ наше время получаютъ иное опредѣленіе и иное политическое значеніе. Хотя и до сихъ поръ можно указать сторонниковъ старой конституціонной школы - самымъ выдающимся изъ нихъ слѣдуетъ признать французскаго писателя Эсмена - хотя въ современной литературѣ есть даже и писатели, нѣкоторыми идеями совпадающіе съ представителемъ реакціонной доктрины начала XX вѣка Галлеромъ - таковъ нѣмецкій юристъ Зейдель; однако, рядомъ съ этимъ вырабатываются новые взгляды, далеко отклоняющіеся отъ формулъ политической теоріи первой половины прошлаго вѣка.

Тотъ преимущественный интересъ, который ранѣе принадлежалъ конституціонной монархіи, считавшейся наилучшимъ воплощеніемъ идеала правового государства, постепенно переходитъ къ представительной демократіи, которая, какъ показываетъ примѣръ Англіи, можетъ сочетаться и съ монархическимъ началомъ. Съ другой стороны, опытъ примѣненія республиканскихъ формъ въ Соединенныхъ Штатахъ Сѣверной Америки и во Франціи показалъ, что эти формы не носятъ въ себѣ непремѣнно сѣмянъ разложенія, какъ предполагалъ это Лоренцъ Штейнъ, хотя и онъ уже долженъ былъ сдѣлать оговорку для Сѣверной Америки. Такимъ образомъ, противоположеніе монархіи и республики утратило свое прежнее теоретическое значеніе. Вмѣстѣ съ тѣмъ центръ тяжести былъ перенесенъ на вопросы внутренней организаціи управленія и представительства. Въ этомъ отношеніи послѣдовательно были выдвинуты вопросы о мѣстномъ самоуправленіи, о референдумѣ, объ организаціи всеобщаго избирательнаго права, объ усиленіи исполнительной власти при соотвѣтствующемъ укрѣпленіи ея зависимости отъ народа путемъ непосредственнаго избранія.

Въ связи съ утвержденіемъ повсюду конституціонныхъ формъ, англійская конституція перестаетъ играть то руководящее значеніе для политической мысли, которое принадлежало ей ранѣе со времени Монтескье. Она становится лишь однимъ изъ конкретныхъ примѣровъ правового государства, имѣющемъ и свои безспорныя преимущества, но также и свои недостатки. Въ самой Англіи раздаются весьма авторитетные голоса не только въ пользу реформы нѣкоторыхъ сторонъ ея политическаго устройства (въ этомъ направленіи уже и осуществлено весьма важное требованіе правъ верхней палаты), но также въ пользу заимствованія новыхъ учрежденій, какъ напр.

референдума, успѣвшаго обнаружить свои достоинства въ Швейцаріи. Но независимо отъ этихъ предположеній, англійская конституція не только со временъ Монтескье и Бентама, но даже съ тѣхъ поръ какъ писалъ о ней Беджготъ (въ началѣ 60-хъ годовъ прошлаго вѣка) значительно измѣнилась. Беджготъ справедливо выдвинулъ въ англійскомъ строѣ его значеніе, какъ системы самоуправленія общества, - на эту сторону школа Бенжамена Констана, сосредоточившая свое вниманіе на вопросѣ объ организаціи власти, не обратила вниманія, а для Лоренца Штейна такое указаніе могло бы только подтвердить его мысль объ отступленіи англійскаго парламента отъ начала самостоятельности государства по отношенію къ обществу. Не отрицая основного факта, раскрытаго Беджготомъ, слѣдовавшіе за нимъ писатели - Дайси и особенно Сидней Лоу, - указали въ позднѣйшей эволюціи англійскаго парламентаризма новое явленіе - возросшую власть кабинета министровъ, по существу руководящаго въ настоящее время и исполненіемъ и законодательствомъ. Старая теорія раздѣленія властей, съ ея стремленіемъ подчеркивать ихъ обособленіе, совершенно ниспровергается этимъ явленіемъ, свидѣтельствующимъ какъ разъ наоборотъ объ усилившейся ихъ связи и взаимной зависимости. Никто не станетъ теперь видѣть секрета англійской свободы въ теоріи Монтескье; объясненіе ея мы скорѣе найдемъ въ указаніи Беджгота, которое, впрочемъ, сдѣлалось и общимъ положеніемъ государственной науки, что въ Англіи власть носитъ характеръ зависимый и отвѣтственный по отношенію къ обществу. Само собою разумѣется, что остается въ силѣ та сторона теоріи раздѣленія властей, которую никто не оспариваетъ и которая заключается въ требованіи распредѣленія функцій между разными органами. И въ свое время теорія Монтескье имѣла значеніе главнымъ образомъ въ томъ отношеніи, что она противопоставлялась неорганизованному сочетанію отдѣльныхъ функцій въ рукахъ власти независимой и безотвѣтственной.

Опытъ широкаго примѣненія конституціонныхъ формъ на континентѣ Европы успѣлъ обнаружить наряду съ ихъ превосходствомъ по сравненію съ прежними формами, также и ихъ несовершенство. Въ этомъ отношеніи наибольшее вниманіе выпадаетъ на долю того политическаго элемента, который является жизненнымъ нервомъ правового государства, т.е. системы представительства. Побѣдоносное распространеніе идеи всеобщаго избирательнаго права далеко не

разрѣшило задачи правильнаго представительства народной воли. Если и вообще говоря, эта задача не разрѣшима вполнѣ, то здѣсь возможны усовершенствованія. Въ сторону этихъ усовершенствованій или, какъ выражается французскій писатель Бенуа, въ сторону организаціи всеобщаго голосованія и направляются усилія современной политической мысли. Условій для такой организаціи ищутъ или въ переходѣ къ пропорціональнымъ системамъ, или въ представительствѣ профессіональныхъ группъ или, наконецъ, въ особой организаціи самыхъ выборовъ. Требованіе референдума, высказываемое различными писателями въ Англіи и Франціи, по существу имѣютъ ту же цѣль - обезпечить наилучшее выраженіе народной воли. Сюда же слѣдуетъ отнести и ожиданія, поддержанныя въ послѣднее время и Іеллинекомъ, что развивающаяся самоорганизація общества, объединяя отдѣльныхъ лицъ во множество взаимно-перекрещивающихся группъ, вмѣстѣ съ тѣмъ вызоветъ къ жизни новыя силы для выраженія народныхъ нуждъ, помимо оффиціально признанныхъ органовъ правительства и представительства. Приведетъ ли эта самоорганизація общества къ переустройству государства на новыхъ началахъ, какъ это предполагаетъ Дюги въ своемъ новѣйшемъ трудѣ (Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat 1908) или же только къ восполненію существующихъ государственныхъ органовъ новыми органами для выясненія интересовъ отдѣльныхъ общественныхъ группъ, во всякомъ случаѣ остается незыблемой основная идея устроенія правового государства путемъ самоуправленія общества на началахъ представительства. Въ этомъ самоуправленіи по прежнему видятъ лучшій способъ для охраны индивидуальныхъ правъ и утвержденія свободы; но вмѣстѣ съ тѣмъ ищутъ для него новыхъ формулъ и формъ, которыя могли бы наилучшимъ образомъ утвердить идею по существу непререкаемую и безспорную.

Однако, какъ далеко ни идутъ представители государственной науки въ вопросѣ о представительствѣ современнаго государства, они все же сохраняютъ и ту другую идею - единства государства и права, - которая съ самаго начала была противопоставлена началу средневѣковой раздробленности. Писатели, наиболѣе близко подходящіе къ идеѣ разслоенія общества по группамъ и профессіямъ, какъ Бенуа и въ особенности Дюги, все же твердо стоятъ за идею единаго государства, контролирующаго и наблюдающаго за разнообразіемъ входящихъ въ него группъ. Съ этой точки зрѣнія нападки Дюги на

переуст. или восполн. органов

принципъ суверенитета представляются не болѣе какъ недоразумѣніемъ, такъ какъ они касаются не идеальнаго существа этого принципа, а той внѣшней оболочки, съ которой онъ сочетался иногда въ исторіи, т.е. идеи всемогущаго и всевластнаго государства.

Но болѣе существенныя перемѣны совершились въ послѣднее время не столько во взглядахъ на о р г а н и з а ц і ю государства, сколько въ воззрѣніяхъ на его ф у н к ц і и, на задачи его дѣятельности. Съ этой стороны можно сказать, что правовое государство съ конца XIX вѣка вошло въ новую стадію развитія. Теоретики первой половины этого вѣка полагали, что государственная дѣятельность должна ограничиваться охраной правъ гражданъ; они выступали съ требованіемъ полнаго невмѣшательства въ частную жизнь гражданъ, въ экономическую сферу. Это считалось наилучшимъ средствомъ обезпечить свободу и равенство. Въ Англіи этотъ взглядъ былъ выраженъ Бентамомъ, во Франціи - Бенжаменомъ Констаномъ, въ Германіи - Вильгельмомъ Гумбольдтомъ. Свобода и равенство понималась тутъ чисто формально, юридически въ смыслѣ обезпеченія ихъ въ законѣ, путемъ устраненія юридическихъ неравенствъ и стѣсненій. Для своего времени, когда надо было уничтожить тягостный гнетъ стараго порядка, осуществленіе свободы и равенства въ этомъ смыслѣ являлось огромнымъ шагомъ впередъ и неудивительно, что первоначально вся задача правового государства представлялась исчерпывающейся съ достиженіемъ этой цѣли. Однако, политическое развитіе XIX вѣка обнаружило, что для осуществленія началъ равенства и свободы требуется не только устраненіе юридическихъ препятствій къ ихъ утвержденію, но также нѣкоторыхъ матеріальныхъ, положительныхъ условій ихъ реализаціи. Въ жизненной борьбѣ свобода и равенство для слабыхъ и изнемогающихъ превращается въ отвлеченное понятіе, лишенное дѣйствительнаго значенія. Требуется вліятельная поддержка государства и общества, чтобы помочь каждому, кто въ этомъ нуждается, достигнуть дѣйствительной свободы и настоящаго равенства съ другими. Проникаясь этимъ сознаніемъ, европейскія государства одно за другимъ вступаютъ съ конца XIX вѣка на путь соціальныхъ реформъ. Задача, которая ставится въ этой области, представляется безконечно болѣе трудной и сложной по сравненію съ той задачей, которую правовое государство ставило себѣ ранѣе. Для того, чтобы устранить юридическія неравенства и стѣсненія, доста-

точно было отмѣнѣ старыхъ законовъ съ соотвѣтствующимъ преобразованіемъ различныхъ учрежденій. Осуществленіе равенства и свободы въ положительномъ смыслѣ требуетъ продолжительной дѣятельности устроенія жизни при помощи созданія лучшихъ матеріальныхъ условій общественнаго развитія. Современная политическая мысль, ставя государству эту трудную задачу, не ждетъ ея немедленнаго осуществленія, какъ и вообще устраняетъ мысль о скоромъ достиженіи всеобщей гармоніи.

Въ этомъ отношеніи новая точка зрѣнія коренимъ образомъ отличается отъ той, которая такъ часто высказывалась въ XIX вѣкѣ. Разсматривая философію Гегеля, мы видѣли, какъ ему представлялось, что высшая ступень мірового духа уже достигнута. Мы видѣли, какъ цѣлый рядъ писателей прошлаго вѣка находилъ въ той или иной политической формѣ истинное и всецѣлое выраженіе началъ разума. Въ наши дни, выражаясь словами англійскаго юриста Дайси, для добросовѣстнаго мыслителя невозможно думать, что въ мірѣ воображаемомъ или дѣйствительномъ можно открыть какую либо совершенную конституцію, способную служить образцомъ для исправленія недостатковъ существующихъ государственныхъ формъ.

По прежнему вѣрятъ въ прогрессъ, въ необходимость стремленія къ идеалу, но исчезаетъ мысль о томъ, что абсолютный идеалъ можетъ быть осуществленъ во временныхъ относительныхъ формахъ.

БИБЛІОТЕКА
ИНСТИТУТА ПРАВА И ПРОФЕССУРЫ
№

О П Е Ч А Т К И .

Страница.	Строка.	Напечатано.	Слѣдуетъ читать:
8	2 сверху	подбно	подобнс
10	9 снизу	ничтожить	уничтожить
15	8 сверху	нѣкорыя	нѣкоторыя
20	17 снизу	человѣчески	человѣческихъ
29	3 сверху	суженія	сужденія
39	17 сверху	Quidouid	Quidquid
53	4 снизу	подробныхъ	подобныхъ
62	10 снизу	въ половини	съ половины
93	15 снизу	который которыя	которыя
99	17 снизу	Браденбург-	Бранденбург-
106	1 сверху	непнятнимъ	непонятнимъ
—	2 сверху	незначущея	незначущей
113	14 сверху	цій	Грецій
116	8 сверху	эти	этиче-
117	16 сверху	въ противорѣчіе	въ противорѣчіи
119	18 снизу	еоріи	теоріи
128	7 снизу	взглядамъ	взглядамъ:
129	14 сверху	ценромъ	центромъ
130	15 снизу	передѣлат	передѣлать
132	14 сверху	ходъ	(не читать)
137	7 снизу	ученику	ученому
167	13 снизу	по	пол-
170	4 сверху	выдавались	вндавадась
195	6 снизу	подачѣ	подачи
199	17 сверху	Кинстана	Констана
213	17 сверху	Гогель	Гегель
217	16 снизу	государотва	государотвъ
223	12 сверху	нциклопедіи"	„Энциклопедіи"
—	14 снизу	"Фнциклопедіи"	„Энциклопедіи"

Собственныя изданія и изданія, находящіяся на складѣ у книжнаго магазина

„ВЫСШАЯ ШКОЛА“.

Москва, Б. Полянка, д. 60, тел. 5-43-27.

I. Изданія Издательской Комиссіи Студентовъ Московскаго Коммерческаго Института,

а) печатныя:

1) **Боголюбскій Н. И.**, прот.-проф. Богословіе въ апологетическихъ чтеніяхъ, в. I ц. 1 р. 50 к.
2) **Озолингъ Х. И.** Deutsch-russisches Wörterbuch zu ausgewählten Abschnitten aus dem Lesebuch für Fach—und Gewerbeschulen. Herausgegeben unter der Redaction d. Herrn Ch. Osoling, ц. 50 к.
3) **Липшицъ Я. А.** Курсъ машиновѣдѣнія, читанный въ Моск. Коммерч. Инст. въ 1908—9 г. ц. 3 р.
4) **Лунскій Н. С.** Дополненіе къ учебнику Н. С. Лунскаго «Счетоводство общее и коммерческое“, ц. 10 к.
5) **Программы для экзаменовъ** по всѣмъ предметамъ обоихъ отдѣленій Московскаго Коммерческаго Института, ц. 5, 10 и 25 к.
6) **Рудановскій А. П.** Принципы обществен. счетовѣдѣнія, ц. 3 р. 50 к.
7) **Филимоновъ Н. Г.** Дополненіе къ пособіямъ по курсу общаго счетовѣдѣнія, ц. 20 к.

б) литографированныя:

Лекціи, читанныя нижепоименованными профессорами въ Московскомъ Коммерческомъ Институтѣ:

8) **Анисимовъ В. И.** Экономическая географія Россіи (изданіе не окончено), цѣна 12 коп. за листъ.
9) **Булгаковъ С. Н.** Исторія соціальныхъ ученій XIX вѣка, изд. 2-е, ц. 3 р. 50 к.
10) **Виноградовъ С. П.** Краткій курсъ аналитической геометріи въ пространствѣ, ц. 60 коп.
11) **Егоровъ Д. Н.** Всеобщая исторія. М. 1912, ц. 6 р. 50 к.
12) „ „ Имперіализмъ. М. 1911, ц. 6 р. 50 к.
13) **Мануиловъ А. А.** Дополненіе по общему курсу политической экономіи, изд. 3-е ц. 12 к.
14) **Никитинскій Я. Я.** Техническая микологія, ц. 1 р.
15) **Синицкій Л. Д.** Землевѣдѣніе, ц. 2 р. 50 к.
16) **Сыромятниковъ Б. И.** Исторія русской торговли и русскаго торговаго права (изданіе не окончено), цѣна 12 к. за листъ.
17) **Щепкинъ Н. Н.** Страховое дѣло, изданіе 2-ое, ц. 2 р.
18) **Эпштейнъ Е. М.** Банковое дѣло, изд. 3-е, ц. 3 р. 50 к.
19) **Чаплыгинъ С. А.** Теоретическая механика, ц. 2 р.

II Труды семинаріевъ по политической экономіи и экономической политикѣ при Московскомъ Университетѣ, Московскихъ Высшихъ Женскихъ Курсахъ и Московскомъ Коммерческомъ Институтѣ подъ руководствомъ І. М. Гольдштейна.

20) **Анофріева В. Т.** Исторія развитія и дѣятельности потребительнаго общества при фабрикѣ Товарищества Никольской Мануфактуры Саввы Морозова Сынъ и К°. Москва, 1913 г., ц. 60 к.
21) **Курская С. А.** Производство часовъ въ Москвѣ и Московской губ. Москва, 1914 г., ц. 1 р. 25 к.
22) **Тюринъ С.** Московское Центральное Бюро профессіональныхъ союзовъ. Москва 1913 г., ц. 85 к.
23) **Штромбергъ М. А.** Городскія желѣзныя дороги въ Москвѣ и другихъ большихъ городахъ и ихъ соціальное значеніе. Москва, 1913 года., ц. 1 р. 50 к.

III. Другія изданія:

24) **Гольдштейнъ І. М.** Русско-Германскій торговый договоръ и слѣдуетъ ли Россіи быть «колоніей» Германіи. Москва, 1913 г., ц. 60 к.
25) **Его же.** Синдикатъ „Продуголь“ и кризисъ топлива. Москва, 1913 г., ц. 25 к.
26. **Его же.** Экономическая политика. Изд. 2-ое, Москва, 1913 г., ц. 1 р. 50 к.
27) **Данилова Е. Н.** Проблема нравственнаго воспитанія. Москва, 1913 г., ц. 25 к.
28) **Ея же.** Отвѣтственность должника за дѣйствія третьихъ лицъ, участвующихъ въ исполненіи договора, ц. 50 к.
29) **Звѣревъ Н.** Конспектъ по товаровѣдѣнію. Москва, 1914 г., ц. 65 к.
30) **Цельмсъ Ю. П.** Разложеніе алгебраическихъ выраженій на множителей,—формулы сокращеннаго умноженія и дѣленія,—100 типичныхъ примѣровъ разложенія съ полными рѣшеніями и подробными объясненіями. Рига, 1914 г., ц. 30 к.
31) **В. Ч.** Конспектъ по курсу государственнаго права (по Кокошкину и Лазаревскому). Москва, 1912 г., ц. 60 к.
32) Проф. **А. К. Власовъ.** Курсъ высшей математики. Москва, 1914 г., ц. 6 руб.
33) **А. Власовъ и Н. Глаголевъ.** Собраніе задачъ по высшей математикѣ, ц. 1 р.
34) **Лапласъ.** Перев. подъ ред. **А. К. Власова.** Опытъ философіи теоріи вѣроятностей. Москва, 1908 г., ц. 1 р.

IV. Новыя изданія:

35) Проф. **Булгаковъ С. Н.** Исторія экономическихъ ученій, в. II. Москва, 1914 г., ц. 1 р. (Изданіе литографированное).
36) **Вормсъ А. Э.** Источники торговаго права. Москва, 1914 г., ц. 3 р.
37) **Давыдовъ А.** Научныя доказательства нашего личнаго безсмертія. М. 1914 г., ц. 1 р.
38) Проф. **Мануиловъ А. А.** Ученіе о деньгахъ. (Изданіе 3-е литографированное).
39) **Новгородцевъ П. И.** Исторія философіи права. Ученія новаго времени. Изданіе 3-е. Москва, 1914 г., ц. 2 р.
40) **Цельмсъ Ю. П.** Методы рѣшенія всѣхъ типовъ алгебраическихъ задачъ. Необходимое руководство для лицъ, готовящихся къ **дополнительнымъ и конкурснымъ** экзаменамъ. (печатается).
41) **Д. Н. Егоровъ.** Всеобщая исторія. Крестовые походы и эпоха открытій. Москва, 1914 г., ц. 3 р.

Кромѣ своихъ изданій магазинъ имѣетъ полный выборъ книгъ по всѣмъ отраслямъ знанія.

Исполненіе иногородныхъ заказовъ наложеннымъ платежомъ на всѣ книги, обращающіяся на рынкѣ. Со всѣми запросами и требованіями обращаться непосредственно въ контору издательства и книжнаго магазина

„ВЫСШАЯ ШКОЛА“.

Москва, Большая Полянка, д. 60, тел. 5-43-27.

2p
Cr 892

Цѣна 2 руб.